PENSAMIENTO SOCIAL **ITALIANO** SOBRE AMÉRICA LATINA

Stefano Tedeschi y Alessio Surian
(Editores)

Raffaele Nocera | Massimo De Giuseppe | Chiara Vangelista | Luigi Guarnieri Calò Carducci | Silvia Scatena | Sergio Botta | Riccardo Badini | Michela Craveri | Silvia Maria Manfredi | Piergiorgio Reggio | Mariateresa Muraca | Gennaro Ascione | Massimo De Marchi | Valeria Ribeiro Corossacz | Giovanni Allegretti | Irina Bajini | Edoardo Balletta | Anna Boccuti | Alessandro Rocco | Alessandra Ghezzani

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**
Serie **Miradas Lejanas**

CLACSO

.it

Pensamiento social **italiano** sobre América Latina

.it

Pensamiento social italiano sobre América Latina / Raffaele Nocera ... [et al.] ; editado por Stefano Tedeschi ; Alessio Surian. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-255-5

1. Pensamiento Social. 2. Historia. 3. Conocimiento. I. Nocera, Raffaele II. Tedeschi, Stefano, ed. III. Surian, Alessio, ed.
CDD 306

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Migraciones / Cultura / Ciudadanía / Historia /Pensamiento Decolonial / Indígenas / Estudios Culturales / América Latina / Italia

Pensamiento social **italiano** sobre América Latina

Editores
Stefano Tedeschi y Alessio Surian

Raffaele Nocera | Massimo De Giuseppe | Chiara Vangelista | Luigi Guarnieri Calò Carducci | Silvia Scatena | Sergio Botta | Riccardo Badini | Michela Craveri | Silvia Maria Manfredi | Piergiorgio Reggio | Mariateresa Muraca | Gennaro Ascione | Massimo De Marchi | Valeria Ribeiro Corossacz | Giovanni Allegretti | Irina Bajini | Edoardo Balletta | Anna Boccuti | Alessandro Rocco | Alessandra Ghezzani

.it

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño
Serie Miradas Lejanas

CLACSO

CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño - Serie Miradas Lejanas

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte
Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática
Jimena Zazas - Asistente de Arte
Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición
Pensamiento social italiano sobre América Latina (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2017)

ISBN 978-987-722-255-5
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Stefano Tedeschi y Alessio Surian
Introducción | 11

HISTORIA

Raffaele Nocera
La Guerra fría en América Latina: reflexiones acerca de la dimensión político-institucional | 31

Massimo De Giuseppe
La Revolución escindida y el fantasma de Zapata. Católicos e indígenas entre guerra y paz | 49

Chiara Vangelista
Reflexiones acerca de los 500 años de Historia de Brasil. Confines políticos y relaciones interetnicas. Notas sobre la formación cultural de Brasil, entre colonia e imperio | 103

Luigi Guarnieri Calò Carducci
Violencia y migraciones internas en Perú (1980-2000): los "desplazados" y la cuestión indígena | 121

Silvia Scatena
La "iglesia colegial" latinoamericana: un rápido recorrido a través de las cinco conferencias generales del episcopato continental | 141

Sergio Botta
Mitologías indígenas en la Teología India: un acercamiento histórico-religioso | 151

EL MUNDO INDÍGENA

Riccardo Badini
Reapropiación simbólica de la ayahuasca entre prácticas de representación y participación política | 175

Michela Craveri
Movimientos indígenas y culturalización maya. El canto palabra de Pablo García Talé | 191

CO-CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO, DECOLONIALIDAD Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Silvia Maria Manfredi y Piergiorgio Reggio
Educação e conscientização. Notas sobre o conceito de conscientização em Paulo Freire | 209

Mariateresa Muraca
Agroecologia e relação com a "outra": as implicações decoloniais das prácticas agroecológicas do movimento de mulheres camponesas em Santa Catarina (Brasil) | 227

Gennaro Ascione
In-actualidad de la opción decolonial. Ensamblajes, saberes, narraciones, conceptos | 249

Massimo De Marchi
Aprender de los conflictos ambientales: protagonismo social en las transformaciones territoriales en América Latina | 283

Valeria Ribeiro Corossacz
Cor, classe, gênero: aprendizado sexual e relações de dominio | 311

Giovanni Allegretti
Cuidar das percepções dos participantes para desencadear um círculo virtuoso | 335

ESTUDIOS CULTURALES

Irina Bajini
Para una aproximación a la (r)evolución del discurso político latinoamericano desde Fidel Castro hasta Rafael Correa | 367

Edoardo Balletta
Cómo hacer la revolución con palabras. Movilización y cultura de masas en la Argentina de los setenta | 391

Anna Boccuti
Representaciones fundantes: literatura e imaginario político en las revistas de la primera mitad del siglo XIX | 409

Alessandro Rocco
La representación apocalíptica de la violencia en la narrativa fílmica de Gabriel García Márquez: los guiones de *El año de la peste* y *Edipo Alcalde*, y los argumentos inéditos *Dios y yo* y *Para Elisa* | 425

Alessandra Ghezzani
Apocalipsis de la madre patria: la decadencia de la Europa de finales del siglo XIX en las "crónicas" de Rubén Darío | 439

Sobre los autores | 455

Sobre los antologistas | 461

INTRODUCCIÓN

Stefano Tedeschi y Alessio Surian

LAS RELACIONES CULTURALES entre Italia y América Latina tienen una larga tradición a lo largo de todo el siglo XX: periodistas, viajeros y políticos escribieron y reflexionaron sobre aquel lejano continente, que se había vuelto de repente familiar gracias a la experiencia de la migración masiva y a la difusión de medios de transporte y de comunicación que acortaron drásticamente las distancias geográficas. El mundo se había vuelto más pequeño y los italianos aprovecharon quizás como ningún otro pueblo estas posibilidades, empujados por la necesidad, por el afán de negocios, por el espíritu misionero o por la simple curiosidad de los viajeros.

Por esta razón las relaciones entre Italia y América Latina siempre han sido en primer lugar fuertes relaciones humanas. Los años cincuenta del siglo XIX son los años de fundación de las agencias de viajes transoceánicos como la *Compagnia Transatlantica per la navigazione a vapore con le Americhe* (Génova, 4 octubre 1852) que llevaron a Brasil, Argentina, Uruguay (además de Estados Unidos y Canadá) a decenas de millones de emigrantes: hoy sus hijos son más de setenta millones. Varios otros millones viven en Colombia, Venezuela, Chile, Perú, México, Paraguay, Cuba y Costa Rica.

Siguieron a estos migrantes, que dejaron Italia por razones principalmente económicas, otros italianos que en la primera mitad del

siglo XX dejaron el país por diferentes razones: viajeros curiosos que terminaron por establecerse en las diferentes naciones latinoamericanas, y que terminaron por ejercer como puentes y mediadores culturales entre las dos orillas del Atlántico; exiliados políticos que en los años treinta huyeron de las leyes raciales fascistas, para encontrar, sobre todo en Argentina y Uruguay, comunidades que los acogieron y los ampararon en aquellos años difíciles. Después de la Segunda Guerra Mundial fueron en cambio los representantes del ex gobierno fascista quienes buscaron en los mismos países un lugar donde escapar de la justicia republicana, y, finalmente será otra vez una migración de tipo económico que ingresará a Venezuela a finales de los cincuenta, cuando el auge de la producción petrolera alentara a muchos italianos, en especial de las regiones centro-meridionales, a buscar fortuna en aquel país.

A partir de esta larga tradición migratoria y de una sólida tradición de estudios hispánicos, en la segunda mitad del siglo XX se formó una notable escuela de americanistas en los campos de la historia, del pensamiento social, de la antropología, de los estudios literarios y culturales, que produjo una gran cantidad de estudios cuyo valor ha sido reconocido internacionalmente, y que a partir de los años sesenta no ha dejado de ser un punto de referencia, sea a través de los centros académicos –en especial las Universidades de Roma Sapienza y de Roma Tre, la Estatal y la Católica de Milán, las de Florencia, Bologna, Nápoles, Venecia, Turín, Padua, Trieste, Palermo, Cosenza, Pisa, Udine, Siena, Verona, Cagliari y Sassari– como en centros de estudios privados e institucionales no académicos.

A partir de esta tradición de estudios se ha construido en Italia una vasta red de instituciones, universidades, centros de investigación, bibliotecas, que en el día de hoy constituyen un notable conjunto que alimenta y sustenta las actividades de los americanistas italianos.

Un extenso patrimonio de libros y documentos se encuentra en Roma en la Biblioteca del Instituto ítalo-latinoamericano (IILA) que desde 1966 realiza publicaciones y actividades a partir de su Centro de Estudios y Documentación: actualmente la Biblioteca está en fase de reestructuración, debido a su traslado a la Universidad de Roma Tre. Importantes fondos bibliográficos se encuentran en las Universidades de Roma Sapienza (Fondo Darío Puccini en la Biblioteca Angelo Monteverdi), de Bologna, de Turín, de Milán y de Venecia, así como en los Archivos de los Jesuitas y de Propaganda Fide en el Vaticano. En Roma, asentadas en el *Consiglio Nazionale delle Ricerche* (CNR) se encuentran también la *Associazione di studi sociali latino-americani* y el *Centro di studi*

giuridici latinoamericani, y a lo largo de las últimas décadas el mismo CNR ha ido financiando varios proyectos de investigación en el ámbito latinoamericanista.

En Perugia, en 1977, se fundó el *Centro Studi Americanistici, "Circolo Amerindiano"*, una asociación de estudiosos y apasionados de las culturas que se desarrollaron en el continente americano, abierta a contribuciones sin límites espaciales o temporales, desde el estrecho de Bering a Tierra del Fuego y desde el primer poblamiento del continente hasta nuestros días. El *Centro* organiza cada año un Congreso Internacional en Perugia que acoge a muchos investigadores italianos, europeos y americanos y que ha llegado en 2016 a su edición número 38.

El *Gruppo di Ricerca Amerindiano*, activo a partir de los años ochenta y relacionado con la Fundación Internacional Lelio Basso, participó desde el comienzo en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas en Ginebra. El compromiso y el trabajo hecho en esta experiencia por los jóvenes participantes, procedentes principalmente de la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de la Sapienza de Roma, ha sido recogido en la colección de ensayos *Popoli indigeni e Nazioni Unite*, curado por Gerardo Bamonte y Vittorio Consiglio (Bamonte, 2003).

La Asociación Italiana de Estudios Iberoamericanos (AISI), ha sido fundada en junio de 2009 por un grupo de investigadores y docentes de Lengua y Literatura hispanoamericana con el objetivo de promover la investigación y el intercambio sobre la didáctica y la divulgación de las Literaturas y Culturas Latinoamericanas y ha organizado ya cuatro congresos Internacionales.

En octubre 2016 se ha celebrado la XXXI edición del *Festival del Cinema Latino Americano* en Trieste, un festival que a partir de 1985 ha continuado una larga tradición de relaciones entre el universo cinematográfico italiano y el de América Latina, empezada a partir de las experiencias vividas por importantes cineastas y escritores latinoamericanos en el *Centro Sperimentale di Cinematografia de Roma - Cinecittà*. Entre los años sesenta y setenta se celebraron en Italia los primeros encuentros y festivales europeos dedicados exclusivamente al cine latinoamericano, en Santa Margherita Ligure (Génova) y Pesaro, que fueron momentos importantes para el cine continental, y que el Festival de Trieste ha seguido manteniendo a un alto nivel, a pesar de una crónica falta de financiación externa, problema que aqueja muchas de las iniciativas culturales italianas sobre América Latina.

Un instrumento que a lo largo de estos años ha contribuido a divulgar los trabajos de los estudiosos italianos han sido las revistas

culturales, que están ahora presentes también en la red con sus versiones digitales: desde las más antiguas, como *Letterature d'America* o *Centroamericana* de corte más académico, hasta las revistas en línea *Altre Modernità* o *Confluenze*. Estas revistas son testimonio del alto nivel de la investigación científica italiana, así como del vasto abanico de los temas tratados.

En los últimos años, una nueva generación de investigadores ha continuado esta tradición, utilizando las más recientes herramientas de estudio y de investigación y empezando a "contaminar" disciplinas y campos del saber, moviéndose cada vez más hacia modalidades de estudio interdisciplinario, siempre abiertas al diálogo con los investigadores latinoamericanos, con los cuales se han establecido fecundas relaciones de colaboración. Nuestra selección ha privilegiado, entonces, contribuciones de esta generación, y en especial los que apuntan hacia nuevas lecturas de la realidad latinoamericana. Por esta razón nuestro proyecto de antología se ha ido estructurando siguiendo la producción italiana sobre todo en las siguientes áreas temáticas que presentaremos a continuación.

HISTORIA Y POLÍTICA LATINOAMERICANA

La larga y fructífera tradición de estudios italianos sobre la historia latinoamericana produjo a partir de los años sesenta una amplia serie de textos que resultaron de enorme importancia no solo para el americanismo italiano: los trabajos y las investigaciones de Ruggiero Romano, Marcello Carmagnani, Alberto Filippi, Angelo Trento, Manuel Plana, Daniele Pompejano, María Rosaria Stabili, entre muchos otros, han sido reconocidos y apreciados a lo largo de todo el continente. Durante los años noventa la publicación de una serie de volúmenes dedicados a la historia de América Latina en la editorial Giunti de Florencia, y de una obra colectiva sobre los temas más relevantes de la historia latinoamericana, representaron los esfuerzos más significativos para la difusión, incluso más allá de las fronteras académicas, del conocimiento que esta generación de estudiosos había producido en varias universidades italianas.

Este destacado grupo de historiadores ha encontrado valiosos herederos que han ido centrando sus estudios sobre importantes fenómenos políticos del siglo XX, privilegiando sobre todo lecturas transatlánticas y multilaterales de momentos y movimientos clave, como el Peronismo, la Revolución Mexicana, el cambio del concepto de frontera, las migraciones externas e internas, la Revolución Cubana y los nuevos movimientos sociales de finales del siglo XX. Importantes búsquedas en archivos italianos y latinoamericanos han permitido esclarecer en particular la cuestión de la difusión del fascismo en los

años veinte y treinta, y el papel de la Iglesia Católica en el desarrollo de las teorías y de los movimientos sociales.

Para el proyecto de esta antología la selección se privilegiaron algunos campos de estudio donde consideramos que la contribución italiana ha sido especialmente notable.

Uno de estos campos es el de las relaciones entre América Latina, Europa y Estados Unidos en los años de la Guerra Fría, un campo donde la historia de los movimientos políticos italianos después de la Segunda Guerra Mundial, en un país integrado a la Alianza Atlántica pero con la presencia de un fuerte partido comunista, tuvo muchos puntos en común con la historia política latinoamericana. Además, los movimientos y los partidos políticos italianos dialogaron larga y profundamente con sus homólogos latinoamericanos, aunque a veces de forma casi invisible, sino clandestina. Estas relaciones tuvieron sus momentos más relevantes con los viajes que los presidentes italianos (Gronchi, Saragat y otros) hicieron al continente, y sobre todo durante las dictaduras militares de los años setenta-ochenta, cuando un gran número de exiliados llegaron a Italia procedentes sobre todo de Argentina, Uruguay y Chile. Esta llegada masiva interesó principalmente a militantes de izquierda, y en el mismo periodo el partido comunista italiano atravesó una profunda reflexión sobre su posición en un marco internacional totalmente cambiado en la década de los setenta, y las relaciones con los exiliados latinoamericanos fueron acompañando esta reflexión, como han demostrado estudios recientes (Santoni, 2008; Mulas, 2005; Nocera, 2015).

El estudio de Raffaele Nocera seleccionado para la antología, dedicado a *La Guerra Fría en América Latina. Reflexiones acerca de la dimensión político-institucional*, delinea el marco general en el cual se desarrollaron las relaciones entre todos los actores de la Guerra Fría, donde el papel predominante de Estados Unidos no siempre permitió que los otros países –e Italia se encontró en la misma posición– lograran abrir brechas en un sistema bloqueado por la política norteamericana.

Otro tema sobre el cual los investigadores italianos han trabajado con resultados relevantes ha sido el de la formación de los estados nacionales: las figuras de los "padres de la patria", de la creación de las culturas "nacionales" y de la herencia colonial han sido de los temas más trabajados. Para la antología se ha seleccionado un texto de Chiara Vangelista, que en su trayectoria como investigadora ha dedicado una amplia serie de estudios a los temas de la frontera, de la presencia indígena en las áreas liminares, y a la migración italiana hacia América del Sur, con especial atención al caso del Brasil, un país que ha conocido desde siempre una estrecha relación con Italia.

En el artículo propuesto se estudia de cerca la integración de la región de Mato Grosso dentro del proyecto nacional brasileño, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, ya que esta región funcionó como espacio fronterizo donde los colonos europeos se enfrentaron a las poblaciones nativas para redefinir los límites geográficos de la colonia, y sucesivamente de la nación independiente.

El ámbito de la investigación de Chiara Vangelista conecta el largo tiempo de la colonia con el nacimiento de los estados nacionales, y en este cuadro el periodo colonial fue adquiriendo una relevancia cada vez mayor para la historiografía italiana: por razones de espacio no pudimos incluir estudios sobre este tema, pero no podemos aquí olvidar los importantes aportes de Francesca Cantù, de Manfredi Merluzzi y de Luigi Guarnieri Calò Carducci, con especial atención en el mundo andino, que han renovado profundamente un campo de estudios reservado hasta hace algunos años a unos pocos especialistas.

Aunque la mayoría de los estudios de Luigi Guarnieri se han concentrado en el Perú colonial, sus intereses se han ido ampliando hacia aspectos contemporáneos de la cuestión indígena, y su artículo presentado en la antología estudia un aspecto de la experiencia latinoamericana de enorme actualidad, el de los "desplazados". Guarnieri se ha interesado sobre todo en las comunidades indígenas y rurales obligadas a una migración forzada hacia las grandes ciudades por razones económicas y de seguridad desde los años noventa hasta el día de hoy. Estudia el caso del Perú durante el periodo de la "Violencia", pero su enfoque resulta aplicable a muchas otras realidades latinoamericanas.

Un terreno de investigación que ha visto aumentar en estos años la labor de los estudiosos italianos ha sido el del papel jugado por la Iglesia Católica en las sociedades latinoamericanas a todos los niveles. La confluencia entre acción evangelizadora de tipo misionero y presencia social y política ha sido el tema abarcado en los estudios de varios investigadores, entre los cuales destacan Loris Zanatta para Argentina y Massimo de Giuseppe para México, quien ha concentrado su atención en los antecedentes de la Revolución Mexicana, así como a su desarrollo, y el artículo que se presenta en la antología muestra justamente el papel jugado por la Iglesia Católica antes, durante y después de la Revolución: en sus artículos, y en un libro publicado en 2007 (De Giuseppe, 2007), ha ido evidenciando como la Iglesia mexicana conoció diferentes posturas frente a los eventos de las primeras décadas del siglo XX, y en el texto seleccionado se estudian las relaciones, complejas y extremadamente variadas, entre el zapatismo y la Iglesia católica, esclare-

cidas también gracias a las búsquedas llevadas a cabo en Archivos mexicanos e italianos, sin olvidar los de la Santa Sede, una fuente cuya frecuentación ha dado frutos importantes en los estudios de los historiadores italianos.

Otro aspecto de la presencia de la Iglesia en el continente americano sobre el cual se han interesado los americanistas italianos ha sido el del nacimiento y del desarrollo de la Teología de la Liberación: la posición negativa del Vaticano a lo largo de los treinta años, entre los años ochenta y la elección del primer pontífice latinoamericano, no ha imposibilitado los estudios académicos sobre esta temática, e incluso ha permitido que se adoptara, de parte de los estudiosos, una mirada más profunda sobre un tema tan relevante para la sociedad latinoamericana. La historia y los estudios sobre la Teología de la Liberación han conocido un importante crecimiento en los últimos tiempos, también fuera del espacio canónico de las Universidades Pontificias, donde por largos años este tema quedó marginalizado. Se ha seleccionado para la antología un estudio de Silvia Scatena, *La Iglesia colegial latinoamericana: un rápido recorrido a través las cinco Conferencias Generales del Episcopado continental*, que delinea un panorama histórico esencial sobre estos eventos colectivos de los obispos latinoamericanos, en relación con los cambios que la Teología de la Liberación ha conocido desde los años del Concilio Vaticano II hasta sus más recientes evoluciones, una historia que la estudiosa italiana ha recogido también en un libro de amplia difusión en Italia (Scatena, 2008)[1].

Otra vertiente examinada con atención en los últimos años ha sido la llamada "Teología Indígena", que han abordado algunos investigadores del grupo de antropólogos de Roma "Sapienza", así como el estudio de Sergio Botta, *Mitologías Indígenas en la Teología India: un acercamiento histórico-religioso*, que se centra sobre el uso de las mitologías autóctonas en la "Teología India", una corriente teológica nacida en América Latina en los años noventa. El antropólogo romano analiza cómo la recuperación de las mitologías indígenas pasa de una consideración principalmente funcional respecto a la evangelización a una reflexión sobre los contenidos de las cosmogonías indígenas que toma dimensiones de tipo sincrético, basándose en la experiencia del IV Taller Latinoamericano del movimiento, titulado *En busca de la tierra sin mal* (2002).

---

1 De la obra de Riccardo Badini recordamos la edición crítica de la obra inédita de Gamaliel Churata, de Michela Craveri, el libro *Voci e Canti della civiltà maya,* Milano, Jaca Book, 2006.

EL MUNDO INDÍGENA

El desarrollo de la historiografía y los estudios sobre la Teología India han mostrado, cada uno por su lado, el papel cada vez más importante de las comunidades de los llamados "pueblos originarios" en las sociedades latinoamericanas, y muchos investigadores italianos han concentrado sus estudios sobre este tema, dando continuidad, también en este ámbito, a una tradición que venía de lejos y que ha dado frutos de gran relevancia, ya sea en el campo de los estudios antropológicos, como en el de los estudios literarios y culturales: las campañas de estudios de los antropólogos italianos en México y la labor de un reconocido estudioso como el recién fallecido Antonio Melis representan resultados ya asumidos como fundamentales, y ha sido muy difícil seleccionar autores y textos dentro de una producción verdaderamente muy amplia.

El trabajo de Riccardo Badini, especialista de los mundos andinos y amazónicos, discute la recuperación de la práctica indígena de la *ayahuasca* frente a los abusos que se han perpetrado para con esta práctica tradicional en el mundo norteamericano y europeo, y que ha favorecido una explotación del mundo autóctono de nuevo tipo. En las últimas décadas se han difundido, en efecto, nuevas formas de explotación que aparentemente se declaran más respetuosas del universo y de los saberes indígenas, cuando en realidad perpetúan prácticas de apropiación que esconden motivaciones totalmente ajenas respecto al mundo amazónico, y con resultados no menos devastadores.

El ensayo de Michela Craveri, especialista del mundo maya, analiza las tentativas de los gobiernos nacionales latinoamericanos de resolver la cuestión indígena a través de planes de asimilación cultural, con una mirada centrada sobre el caso de Guatemala. Resultó evidente en este caso que la cultura maya siempre ha constituido una parte fundamental del país y que el modelo de civilización hispánica necesariamente tiene que convivir con otras maneras de ser, de manera que los movimientos indígenas empezaron a proponer nuevos caminos epistemológicos: en el artículo aborda el papel de los intelectuales mayas en Guatemala a la hora de proponer modelos culturales alternativos, con sus obras literarias y también con su labor filológica y política, centrándose en el caso del escritor Leoncio Pablo García Talé, ganador en 2007 del Premio Nacional de Literatura Maya.

Ambos estudiosos se destacan por su capacidad de aplicar instrumentos de análisis procedentes de distintos campos de investigación de manera creativa e innovadora: en sus trabajos sobresale la necesidad de encontrar nuevas herramientas de estudio e incluso de repensar conceptos e ideas que, procediendo de las elaboraciones teóricas europeas y norteamericanas, se conjugan con dificultad con las cultu-

ras autóctonas que van cada vez más asumiendo sus herencias históricas como un patrimonio singular y diferente respecto a los modelos europeos. Badini y Craveri han editado también textos de tradiciones autóctonas, tanto del pasado como referentes al siglo XX[2].

MIGRACIONES Y MEMORIA

Como dijimos al inicio de esta introducción, las relaciones modernas entre Italia y Latinoamérica conocieron un gran empuje a partir de la *Grande Migrazione* que empezó alrededor de 1860, para continuar hasta la Primera Guerra Mundial. Después de un largo olvido, este fenómeno se ha vuelto en los últimos años uno de los temas principales de los estudiosos italianos, al punto que ha sido imposible para nosotros seleccionar uno o dos textos ejemplares sobre este argumento: la producción resulta tan amplia y tan variada que merecería un volumen aparte. Creemos sin embargo necesario recordar aquí los logros más significativos de las investigaciones sobre las migraciones italianas a América Latina.

En primer lugar, algunas Instituciones y centros de Investigación han promovido la publicación de libros y revistas dedicados al tema: la Fundación Agnelli publicó en los años noventa la serie "*Popolazioni e culture italiane nel mondo*", que incluyó exhaustivamente a los países latinoamericanos, con volúmenes consagrados a la presencia italiana en Chile, Venezuela, Uruguay y Brasil, entre otros.

En la Universidad de Udine se encuentra activo desde 2005 el CILM-Oltreoceano, que se dedica al estudio de la Migración desde el punto de vista de lo que se denomina "Escritura Migrante".

El Centro de Investigaciones sobre Literaturas Migrantes tiene como objetivo estudiar, a través de los textos literarios y culturales, el sentido de pertenencia a una tierra de origen, que se va reforzando en la experiencia de la migración. Resultan a este propósito como temas recurrentes la exaltación del espacio físico, la amargura del viaje/exilio/migración, la defensa de la propia identidad lingüística y cultural. Al mismo tiempo es constante la búsqueda de una integración al interior de una realidad con la cual se construye una relación intercultural.

Antes de los años noventa de siglo XX no se hablaba, en efecto, de una literatura migrante, sino de escritores migrantes que escribían en su lengua materna o en la lengua del país de acogida. De esta manera sus obras se incluyen en las diferentes literaturas nacionales, dejando

2 De Riccardo Badini recordamos la edición crítica de la obra inédita de Gamaliel Churata, de Michela Craveri, el libro *Voci e Canti della civiltà maya,* Milano, Jaca Book, 2006.

de un lado su naturaleza transnacional, que hoy es de enorme actualidad, y no solo en América Latina.

Los estudios sobre esta "literatura migrante" han permitido también rescatar un vasto corpus de diarios, cartas, testimonios personales que, aun no perteneciendo a la literatura canónica, constituyen un acervo que es imposible olvidar al momento de reconstruir una experiencia del tamaño de la *Grande Migrazione*. En este campo los aportes de los estudiosos italianos resultan imprescindibles, y aquí recordamos algunos de los protagonistas de esta corriente de estudios, auspiciando que sea posible dedicar una antología a este tema específico: en Udine la fundadora del CILM, Silvana Serafin, ha trabajado con un grupo de investigadores con los cuales ha creado la revista *Oltreoceano*, y la homónima colección de libros; en la Universidad de Roma Tre trabajó Vanni Blengino, considerado uno de los padres fundadores de este filón de investigaciones, y su trabajo ha sido continuado por Camilla Cattarulla (Roma Tre) e laria Magnani (Universidad de Cassino), mientras en otras sedes universitarias trabajan Emilia Perassi (Milán), Rosa María Grillo (Salerno), Susanna Regazzoni (Venecia). Todos estos investigadores trabajan en estrecha relación con colegas y Centros de Latinoamérica, en especial de Argentina y Uruguay.

Finalmente, entre las numerosas publicaciones de corte historiográfico que han ido apareciendo en Italia sobre el tema, hay que destacar la obra colectiva *Storia dell'emigrazione italiana*, publicada en 2009 y promocionada por el *Comitato Nazionale Italia nel Mondo*, que reúne contribuciones de los más importantes especialistas (Bevilacqua, P.; De Clementi, A.; Franzina, E.).

Un aspecto que en parte colinda con el estudio sobre la presencia italiana en América Latina, es el que se interesa a la evolución que conoció la imagen de América Latina en Italia a lo largo del siglo XX, con especial énfasis en los años sesenta y setenta: este tema ha conocido una presencia constante en la americanística italiana, con planteamientos diferentes según las áreas examinadas, desde el campo de la mediación editorial al de las traducciones, desde la presencia de algunos "mitos" de alcance casi universal a la difusión de la música popular[3]. Hay que destacar en todo caso que Italia ha sido desde siempre uno de los países europeos donde más se han traducido las obras de autores latinoamericanos, en todos los campos de la

3 En 2008 fue publicado el estudio *All'inseguimento dell'ultima utopia* de Stefano Tedeschi (Roma, Nuova Cultura) que se presenta como un estudio de conjunto sobre el tema. Recordamos también la labor de Sara Carini, que ha publicado varios artículos sobre la difusión editorial de la cultura latinoamericana en Italia.

creación intelectual y artística: no hay que olvidar que las primeras traducciones de obras fundamentales de la cultura latinoamericana aparecieron justamente en lengua italiana (entre otras, la primera traducción de *Cien años de soledad*)[4].

EL PAPEL DEL PERIODISMO

El interés para el mundo latinoamericano no se ha desarrollado durante los últimos años solo en el campo académico, sino que ha encontrado un largo eco también en el periodismo, con resultados de gran relevancia, especialmente con referencia a algunos temas bien específicos. Un ejemplo es el caso de los desaparecidos argentinos en los años de la dictadura.

Cuando Argentina sufrió el golpe de Estado que dejó, según los organismos de derechos humanos, aproximadamente 30 mil personas detenidas y/o desaparecidas, el principal periódico italiano, el *Corriere della Sera*, tenía como corresponsal en Buenos Aires a Gian Giacomo Foà, quien informó desde un primer momento sobre lo que estaba ocurriendo. Teniendo en cuenta la censura que durante la dictadura golpeó duramente a la prensa argentina, la paradoja radicaba en que los lectores en Italia estaban, en determinados ocasiones, mayormente informados sobre lo que pasaba con la represión estatal en Argentina que muchos habitantes del país sudamericano.

La situación varió radicalmente cuando la dirección del periódico pasó de manos de Piero Ottone a Franco Di Bella en octubre de 1977 y el corresponsal italiano fue enviado, sin demasiadas explicaciones, a Río de Janeiro. La causa de esta decisión editorial se entendió cuando en 1981 el nombre del director y del editor de la publicación aparecieron en la lista de la logia masónica Propaganda 2 (mejor conocida como P2), que tenía fuertes relaciones con la derecha latinoamericana, e incluso con los generales golpistas.

Sin embargo, de este tema se ocuparon varios escritores y periodistas italianos. Una de las miradas fundamentales que permitieron entender mejor en Italia este período trágico para la Argentina es la del entonces joven diplomático italiano Enrico Calamai, quien publicó *Niente asilo politico* en 2003 (Calamai, 2003)[5]. Cabe destacar en este

4 En los últimos años se ha formado una verdadera escuela de traductores y traductoras que están trabajando con excelentes resultados, permitiendo al lector italiano que no conoce la lengua española el descubrimiento de muchos autores del continente: recordamos aquí los nombres, entre muchos otros, de Ilide Carmignani, Gina Maneri, María Cristina Secci, Barbara Bertoni, Francesco Fava, María Nicola.

5 Esta obra fue publicada en español cuatro años después con el título *Razón de Estado. Perseguidos políticos argentinos sin refugio* por la Asociación Toscana de Buenos Aires (2007).

libro el capítulo "El Golpe", donde cuenta la aparente normalidad con la que se movía la sociedad argentina en aquel histórico 24 de marzo, cuando empezaba una noche cuya oscuridad se volvió pública solo con el pasar del tiempo.

Este hecho tan peculiar ha confirmado la contribución del periodismo político al conocimiento del continente latinoamericano, que empezó ya en los años sesenta con los nombres de Saverio Tutino, Gianni Toti, Italo Moretti y que se ha prolongado con la labor de Gianni Minà, que en 1995 inauguró la colección *Un continente desaparecido*, con la editorial Sperling & Kupfer de Milán, con un libro del mismo título en el que se reúnen entrevistas a figuras notables de la región. El libro da cuenta de una baja en la atención de los medios europeos por las cuestiones latinoamericanas en aquellos años, que se quería vencer publicando las voces de un continente que, según el autor, representaba "la conciencia sucia del mundo que se define civil y democrático". En efecto en la colección se publicaron textos de Eduardo Galeano, Frei Betto, Leonardo Boff, Marta Harnecker, Che Guevara, entre muchos otros. Sin embargo, esta atención preferencial hacia uno de los aspectos de la realidad continental impidió ver los enormes cambios que se estaban gestando, justamente, en aquellos años, y que después serían analizados por los estudiosos de la historia y de la política latinoamericanas.

CO-CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO, DECOLONIALIDAD Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

El pensamiento y la acción de Paulo Freire y de Augusto Boal y el enfoque hacia una educación popular emancipadora se volvieron bastante conocidos en Italia a partir de los años setenta. Desde entonces pueden contarse varios grupos que se inspiran en la obra de estos dos autores desarrollando investigaciones y reflexiones sobre la producción social del conocimiento y sobre el papel del conocimiento así producido para la promoción de cambios sociales.

En el última década, la capacidad de desenmascarar las ficciones institucionales que enfatizan solo la producción individual del conocimiento se ha situado en un marco de ecología de saberes que promueve el encuentro discursivo y el diálogo transdisciplinario acerca de las problemáticas sociales a partir de una mirada decolonial.

La pedagogía freireana y de la esperanza, el teatro del oprimido y el pensamiento decolonial quedan todavía en posiciones marginales entre los académicos europeos —italianos inclusive— a causa de la prioridad acordada por la academia a la educación formal y funcional al mundo del trabajo, pero también por falta de diálogo transdisciplinario: solo en los últimos años los textos del maltés Peter Mayo han

puesto en relación de manera significativa el trabajo de Paulo Freire y de la educación popular latinoamericana con el pensamiento y los estudios culturales de Antonio Gramsci.

En el sector de la educación, son varios los grupos que a nivel local han traducido en prácticas educativas las herramientas metodológicas de Augusto Boal y de Paulo Freire. Sobre todo en relación con la educación de adultos, Silvia María Manfredi y Piergiorgio Reggio han desarrollado un trabajo pionero fundando el Instituto Paulo Freire Italia. A lo largo de los años ha sido significativo el trabajo conjunto con otros grupos y redes, como, por ejemplo el Gruppo Abele y la revista *Animazione sociale* (Torino) donde se ha editado el texto de Manfredi y Reggio, *Educação e conscientização. Notas sobre o conceito de conscientização em Paulo Freire*, que traduce al contexto italiano varios elementos claves de la perspectiva freireana.

La perspectiva transmoderna y decolonial se enfrenta con la onda posmoderna y poscolonial que marca la mayoría de las disciplinas sociales y de los estudios literarios. La colonialidad no se ve todavía como necesaria contraparte de la modernidad, sino como algo desprendido de la misma: una posición anacrónica si pensamos en el trabajo de Frantz Fanon, potencial puente entre las pedagogías libertadoras y el pensamiento decolonial enfocados a partir del área del Mar Mediterráneo.

Los que prestan más atención a la pedagogía freireana y al pensamiento decolonial son los movimientos sociales y sobre todo las redes que han participado activamente en las ya varias ediciones del Forum Social Mundial (FSM). Si en las primeras ediciones ha sido difícil para ellos, en particular para los italianos, poner en evidencia los temas del desarme, de la paz y de la migraciones, en cambio los movimientos italianos han traído desde el FSM y de América Latina un renovado interés por las prácticas de la democracia directa y las formas de encarar y trasformar los conflictos ambientales a partir de la culturas indígenas.

Sobre todo en los últimos quince años se ha estudiado el presupuesto participativo y en particular la experiencia de Porto Alegre, pero también las miradas indígenas sobre las relaciones entre seres humanos y madre tierra en el marco de un renovado interés para las perspectivas territoriales y de los bienes comunes.

Una interesante y variada antología ha sido publicada en 2012 por los antropólogos del Circolo Amerindiano: Donatella Schmidt y Francesco Spagna en *Etnografie collaborative e questioni ambientali. Ricerche nell'America indigena contemporánea* han reunido varios estudios basados en la dimensión colaborativa de la perspectiva etnográfica (Spagna, 2012).

Un trabajo de selección e introducción a las perspectivas decoloniales ha sido realizado por Gennaro Ascione, que recién acaba de publicar *América latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*. Estas perspectivas son resumidas y puestas en relación con el contexto de las ciencias sociales italianas en su ensayo *Inattualità dell'opzione decoloniale. Assemblaggi, saperi, narrazioni, concetti*, que hemos incluido en la Antología.

MADRE TIERRA, CULTURAS INDÍGENAS Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Entre los movimientos sociales que más han sabido construir puentes con los movimientos italianos se encuentran los de la economía solidaria, de los campesinos y de las mujeres. El trabajo de María Teresa Murraca, que trabaja entre Verona y el sur de Brasil, en colaboración con Rosanna Cima y María Livia Alga aborda los tres temas. El artículo *Agroecología e relaçao com a "outra"*, analiza como el cruce de estos tres campos de estudio y de acción social produce propuestas novedosas, tanto en el campo de la investigación como en el de las propuestas políticas.

También desde el sur de Brasil, el trabajo en perspectiva urbanista de Giovanni Allegretti sobre los presupuestos participativos de América Latina y del Caribe, empezando con el de Porto Alegre, destaca un interés que ha sabido dialogar con los diversos actores locales para convertirse en una referencia mundial sobre el tema, sin perder la capacidad de intercambio con las redes de ciudades y las organizaciones internacionales interesadas en la intersecciones entre democracia representativa y democracia directa. El ensayo *Cuidar das percepções dos participantes para desencadenar um círculo virtuoso* es una amplia introducción a su importante labor académica y política.

En el artículo *Cor, classe, gênero: aprendizado sexual e relações de dominio*, Valeria Ribeiro Corossacz ha analizado las experiencias de aprendizaje de sexualidad heterosexual, racializada y clasista a través del análisis de cuentos biográficos de un grupo de hombres entre 43 y 60 años de Río de Janeiro, que se autodefinen como blancos. En particular, examina los relatos de los entrevistados sobre aquellas que, durante las entrevistas, han sido definidas como "relaciones sexuales de iniciación", durante la adolescencia, con trabajadoras domésticas y, en escala menor, con prostitutas. Se trata de análisis de relaciones de poder descritas por los que las han ejercido. El análisis de las entrevistas evidencia cómo estas experiencias no solamente han contribuido en la producción de la sexualidad de los hombres entrevistados, sino también que son un elemento central en la definición de la pertenencia de clase y de etnia.

Más enfocados sobre el tema de la Madre Tierra y de las culturas indígenas son los trabajos del geógrafo Massimo De Marchi, cuyos estudios dialogan con los estudios de especialistas de América del Sur y del Norte de Europa de tradición no-violenta, tal como los del PRIO de Oslo, y con las perspectivas indígenas. De su amplio trabajo se ha seleccionado para la antología el artículo *Trasformazione dei conflitti e sviluppo di comunità: l'approccio latinoamericano allo sviluppo sostenibile*.

ESTUDIOS CULTURALES

Finalmente, los estudios culturales y literarios propiamente dichos se han desarrollado hacia una cada vez mayor interdisciplinariedad, sin abandonar en todo caso una línea de estudios literarios y de análisis textual de gran importancia a nivel internacional. La peculiaridad de los nuevos investigadores italianos es la de saber manejar las herramientas clásicas de la investigación filológica y del discurso en campos no propiamente literarios, como el del análisis de los discursos políticos, la transmedialidad, la interdependencia entre el campo literario y la producción cultural de masa, las relecturas de la historia, las parodias y la intertextualidad.

Al lado de una vasta e importante producción de crítica en el campo específico de los estudios literarios, ha crecido en los últimos años la propuesta de estudiosos que utilizan los instrumentos del análisis del discurso para el estudio del discurso político y de su evolución a lo largo del siglo XX. En este sentido, Irina Bajini, Edoardo Balletta y Anna Boccuti desarrollan sus trabajos desde una bien asentada base de estudios literarios, y han demostrado al mismo tiempo una refinada capacidad de mostrar las peculiaridades del discurso político en sus modalidades discursivas y retóricas.

El artículo de Irina Bajini, de la Universidad de Milán, analiza, en efecto, los discursos de los más importantes líderes políticos de la izquierda latinoamericana, desde Fidel Castro hasta Rafael Correa, con los instrumentos del análisis del discurso retórico, en especial en sus aspectos estilísticos, para rastrear continuidades y rupturas que delinean un estadio de la comunicación política latinoamericana que sin duda ha dejado una huella importante en el continente, aun en la actualidad cuando está atravesando un momento de crisis.

En cambio, el texto de Edoardo Balletta (Universidad de Bologna) parte del análisis de la historieta *Latinoamérica y el Imperialismo. 450 años de guerra* de Héctor Germán Oesterheld. A partir de un cruce de perspectivas procedentes de los estudios culturales y el análisis crítico del discurso, el ensayo evidencia que la historieta, más allá de su ambición didáctica (relatar la historia de América Latina en clave

montonera), responde a instancias concretas de fundación y hegemonización de un discurso no solo lisa y llanamente de carácter propagandístico, sino también a una estrategia más articulada de creación de un *campo* cultural montonero: a través de una *recuperación* de la historia, el movimiento construye sus orígenes (a la vez nacionales y latinoamericanos), intenta autorizar su discurso político en el seno del peronismo y de la sociedad argentina y, finalmente, construir una subjetividad colectiva.

Anna Boccuti, de la Universidad de Turín, vuelve a estudiar el periodo del nacimiento de los estados nacionales, analizando la prensa periódica de las primeras décadas del siglo XIX, a partir de la constatación que, como ella misma afirma en su artículo

> La producción de capital cultural y simbólico en este contexto adquiere, por lo tanto, un valor excepcional: la circulación del saber engendra, incluso antes que una comunidad de lectores, un grupo de intelectuales que se preocupan por delimitar, estructurar y dar nuevo significado a ese mismo saber: en las distintas realidades latinoamericanas el proyecto de construcción de las naciones está asociado a la creación de una sociedad y cultura literaria autóctonas, que no fueran mero reflejo o prosecución del legado español. La legitimación del poder político debía acompañarse de la legitimación cultural, que necesitaba antes que nada espacios de "sociabilidad" para la creación de esta nueva cultura literaria y su difusión.

En las últimas décadas el campo de los estudios culturales se ha ido ampliando de manera significativa también en Italia, dialogando con los discursos decoloniales, con las teorías intertextuales e interdiscursivas y aplicándose con excelentes resultados a los diferentes campos de la producción cultural, como el del cine, donde se ha señalado Alessandro Rocco, de la Universidad de Bari, que ha dedicado una importante serie de estudios a las escrituras guionísticas como producción cultural: su artículo se concentra sobre la actividad de guionista de Gabriel García Márquez[6], demostrando su importancia al interior no solo de la producción del premio Nobel colombiano, sino más en general en la producción cultural latinoamericana.

El estudio de Alessandra Ghezzani, de la Universidad de Pisa, sobre el modernismo se señala en cambio para un análisis de textos eminentemente literarios enfocados según una visión del cambio de siglo, entre el XIX y el XX, en el cual todos los países hispanoamericanos comparten un cambio en la manera de concebir la literatura y

6 Sobre el mismo tema A. Rocco ha publicado un libro importante, *Gabriel García Márquez and the Cinema*, Woodbridge, Tamesis Books, 2014.

las formas en las que ésta se produce como consecuencia del estallido de la crisis de la modernidad, y donde se desarrolla una reflexión que abarque las implicaciones sociales y políticas de ese tránsito y también la "función social" de dicha literatura.

BIBLIOGRAFÍA

Bamonte, G. 2003 *V Consiglio, Popoli indigeni e Nazioni Unite* (Roma: Bulzoni).

Bevilacqua, P.; De Clementi, A.; Franzina, E. 2009 *Storia dell'Emigrazione Italiana* (Roma: Donzelli).

Calamai, E. 2003 *Niente asilo politico* (Milán: Feltrinelli).

De Giuseppe, M. 2007 *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni* (Brescia: Morcelliana).

Mulas, A. 2005 *Allende e Berlinguer. Il Cile dell'Unidad Popular e il compromesso storico italiano* (S. Cesario di Lecce: Manni).

Nocera, R. 2015 *Acuerdos y desacuerdos. La DC italiana y el PDC chileno: 1962-1973* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).

Santoni, A. 2008 *Il PCI e i giorni del Cile. Alle origini di un mito politico* (Roma: Carocci).

Scatena, S. 2008 *La teologia della Liberazione in America Latina* (Roma: Carocci).

Spagna, D.; Schmidt, F. 2012 *Etnografie collaborative e questioni ambientali. Ricerche nell'America indígena contemporánea* (Padova: CLEUP).

SITIOS WEB MENCIONADOS

- *Altre Modernità*: http://riviste.unimi.it/index.php/AMonline
- Asociación Italiana de Estudios Iberoamericanos (AISI): http://www.associazioneaisi.it
- Centro Studi Americanistici, "Circolo Amerindiano": http://www.amerindiano.org
- Festival del Cinema Latino Americano en Trieste: http://www.cinelatinotrieste.org
- *Rivista Letterature d'America:* http://www.bulzoni.it/it/riviste/letterature-d-america
- *Rivista Centroamericana:* http://www.centroamericana.it/?lang=it
- *Rivista Confluenze*: https://confluenze.unibo.it
- CILM-Oltreoceano: http://www.uniud.it/it/ricerca/progetti/cilm

Historia

Raffaele Nocera

LA GUERRA FRÍA EN AMÉRICA LATINA

REFLEXIONES ACERCA DE LA DIMENSIÓN POLÍTICO-INSTITUCIONAL*

EN EL PRESENTE ENSAYO intentaré describir, en grandes líneas, la dimensión político-institucional de la Guerra Fría en las Américas. Por razones de espacio focalizaré la atención solo en algunas fases o eventos comprendidos entre el final de la Segunda Guerra Mundial y mediados de la década de los sesenta, suficientes, a mi parecer, para comprender la evolución de las relaciones interamericanas durante la segunda mitad del siglo XX y, sobre todo, la conducta de los Estados Unidos en el subcontinente.

Adelantando aquí las conclusiones, voy a señalar dos aspectos: en primer lugar, que en el contexto del mundo bipolar, la Casa Blanca se consagró a hacer el continente "seguro" frente a la amenaza del comunismo internacional; en segundo lugar que, en una óptica de largo plazo, el imparable ascenso de los Estados Unidos en el ámbito continental no encontró grandes obstáculos desde 1898 hasta la primera mitad del siglo XX, mientras que después tuvo que ajustar cuentas con fuertes contrastes con los vecinos del Sur, a pesar de los condicionamientos planteados precisamente por la Guerra Fría y una sustancial subalternidad política, militar, económica y cultural del área latinoamericana.

* Nocera, R. 2012 "La Guerra Fría en América Latina: reflexiones acerca de la dimensión político-institucional" en Calandra, B. y Franco, M. (coords.) *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas* (Buenos Aires: Biblos).

Quiero destacar también que la política del "Buen Vecino" —que orientó la conducta de los Estados Unidos en el área latinoamericana desde los años treinta hasta el final de la Segunda Guerra Mundial— fue sustancialmente arrinconada y sacrificada en aras de la Guerra Fría, que por cuarenta años condicionó las opciones no solo de Washington, sino también de los Estados latinoamericanos y de los actores políticos nacionales[1]. En estos años, la Revolución cubana representó un momento de ruptura, mientras el auge de la fuerte polarización política, continental e interna de cada país, se registró en la época de las dictaduras militares.

LAS REPERCUSIONES DE LA GUERRA EN EL CONTINENTE AMERICANO

Para los Estados Unidos la Segunda Guerra Mundial se acabó con un balance más que alentador también en América Latina[2]. Si se exceptúan las contrariedades debidas a la conducta de la Argentina y, en menor medida, de Chile, ya a partir de 1942, es decir después del ataque de Pearl Harbor, la Casa Blanca había ampliado su control sobre todo el continente americano. Al lado de las naciones centroamericanas y caribeñas, bajo la hegemonía norteamericana ya a partir del comienzo del siglo XX, entraron en la órbita estadounidense también todos los otros países, incluidos los mayores y más importantes.

Un primer esbozo del nuevo orden americano fue oficializado en la Conferencia Interamericana de Chapultepec sobre los problemas de la guerra y la paz, que se celebró entre el 15 de febrero y el 8 de marzo de 1945. Los documentos más importantes fueron el *Acta de Chapultepec*, que sentaba el principio de que una agresión contra un Estado Americano tenía que considerarse como un ataque a todos

---

1 Exceptuando los estudios sobre casos nacionales, eventos particulares (sobre todo la Revolución Cubana) o sobre administraciones estadounidenses específicas (o, también, los trabajos sobre las relaciones interamericanas en el largo plazo), no existe una amplia producción historiográfica sobre la Guerra Fría en América Latina, sobre todo no hay trabajos que ofrezcan una visión global. El único estudio con estas características fue por mucho tiempo el de Parkinson, 1974, que resulta demasiado amoldado a las posiciones norteamericanas. Recientemente, han contribuido a llenar esta laguna fundamental el detallado libro de Brands, 2010, y el otro, más conciso pero igualmente completo de Rabe, 2011. Un reexamen de los principales nudos de la Guerra Fría, a la luz de las últimas tendencias historiográficas, lo encontramos, en cambio, en la colección de ensayos dirigida por Joseph y Spenser, 2007. Es preciso, en fin, remitir a los trabajos dedicados a América Latina presentes en los tres volúmenes bajo la dirección de Leffler y Westad de la *The Cambridge History of the Cold War*, 2010, y siempre al trabajo de Westad, 2005.

2 Sobre los años de la Segunda Guerra Mundial, se pueden consultar Humphreys (1981-82), y la más reciente colección de ensayos dirigida por Leonard y Bratzel (2007). En italiano permítanme remitir a Nocera (2004).

los países miembros, requiriendo a este fin una respuesta colectiva; y la *Declaración de México*, en que se enunciaba que la paz y la democracia tenían que conformar las relaciones entre las naciones de la comunidad americana definiendo además los principios esenciales de la no intervención.

En resumidas cuentas, a pesar de que los Estados latinoamericanos se comprometieron en San Francisco a garantizar su respaldo (una de las prioridades de Washington), Chapultepec puso de manifiesto las profundas divisiones existentes entre la Casa Blanca y sus aliados meridionales con respecto a la redefinición del sistema internacional (e interamericano). Se enfrentaban intereses estratégicos diferentes y dos visiones opuestas: una que podríamos definir como universal, por parte de los Estados Unidos, y otra de tipo regional propia de las naciones del Sur, sintetizable en la prioridad de los asuntos continentales respecto de los mundiales. El acuerdo decretado en la conferencia de las Naciones Unidas celebrada en San Francisco —y que todos los países periféricos consideraban muy importante— fue recogido en los artículos 51 y 52 de la Carta de las Naciones Unidas que reconocían la formación de organizaciones regionales. Esto representó el único resultado digno de mención alcanzado por las repúblicas del subcontinente. Hace falta decir, además, que estas no consiguieron proponerse como un bloque continental compacto, aunque representaban casi la mitad de los miembros fundadores.

El cuadro esbozado hasta el momento no pone en tela de juicio el hecho de que América Latina era aún considerada de gran importancia estratégica y económica por los Estados Unidos, que continuaban trabajando para la defensa y el fortalecimiento de la solidaridad hemisférica. Y no podía ser de otra manera, visto que la región estaba dentro de su esfera de influencia: constituía el principal mercado de exportación e importación y representaba, después de Canadá, la zona más importante para las inversiones de capitales estadounidenses, y también era numéricamente relevante dentro de la ONU.

Sin embargo, a esta importancia, correspondió una escasa atención en términos militares y económicos[3], atribuible al hecho de que, por un lado, el subcontinente todavía no entraba en las miras expansionistas de Moscú y, por el otro, la Casa Blanca había decidido apuntar estratégicamente sobre Europa y Extremo Oriente.

Aún más importante fue la circunstancia que, al final de la guerra, los Estados Unidos se habían convertido en una potencia mundial con

3 Sobre la asistencia económica y militar de los primeros años de la segunda posguerra, cfr. respectivamente Rabe, 1978 y Pach J. R., 1982. Por una relación más detallada de los vínculos de naturaleza militar, cfr. Child, 1980.

intereses y preocupaciones globales[4]. La nueva orientación se reflejó en la Unión Panamericana, dado que las soluciones concertadas del pasado fueron abandonadas y esta se estructuró como instrumento estadounidense en el enfrentamiento con el bloque socialista. Ya la Conferencia de Río de Janeiro, celebrada del 15 de agosto al 2 de septiembre de 1947, sirvió para orientar al organismo en el contexto de la Guerra Fría, en cuanto Washington consiguió que los Estados miembros aceptaran la *Inter-American Treaty of Reciprocal Assistance* (Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, TIAR), un pacto militar regional con rasgos defensivos que preveía la actuación de medidas coercitivas conjuntas contra cualquier agresión. Se incorporaba el principio, ya expresado en Chapultepec según el cual un ataque contra un Estado americano sería considerado como un ataque contra todos los países miembros.

El tratado preveía, además, un sistema de defensa colectivo también contra una agresión que no se caracterizara como un "ataque armado". En caso de agresión se convocaría un órgano de consulta delegado para decidir, con mayoría de dos terceras partes, qué tipo de asistencia colectiva brindar. Las respuestas posibles contempladas eran la retirada de los jefes de misión, la ruptura de las relaciones económicas y diplomáticas y el uso de la fuerza militar. Todos los Estados tenían la obligación de cooperar pero nadie sería obligado a usar la fuerza. El tratado incluía cláusulas de coordinación con Naciones Unidas haciendo, de todas formas, hincapié en el derecho de auto-defensa colectiva e individual. Sin embargo, aunque el acuerdo facilitaba un marco político no preveía el militar, porque no se creaba un mando integrado u otros órganos de coordinación.

En la IX Conferencia Panamericana, celebrada en Bogotá, del 30 de marzo al 2 de mayo de 1948, el tema más importante en la agenda fue la redacción de la *Carta de la Organización de los Estados Americanos* (OEA). Sin embargo, la cuestión del comunismo internacional jugó un papel mucho más relevante. En efecto, la delegación estadounidense presentó una moción contra el comunismo, que se transformó en la resolución Nº 32 del Acta Final de Bogotá, bajo el lema "*Preservación y defensa de la democracia en América*".

Otro resultado relevante de la conferencia fue la firma de la *Carta de la Organización de los Estados Americanos*. Esta última confería, por primera vez en la historia continental, un carácter institucional al

4 Sobre los años a caballo entre el final de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría, véanse las misceláneas bajo la dirección de Bethell y Roxborough, 1992 y Rock, 1994. Respecto a las repercusiones de la Guerra Fría en América Latina, cfr. Trask, 1987.

sistema panamericano (Sheinin, 2000). No obstante, el nacimiento de la OEA no acabó con las incomprensiones acumuladas en los primeros años de la posguerra entre Estados Unidos y naciones latinoamericanas, ni favoreció una mayor convergencia de puntos de vista en relación al futuro del sistema regional. Los países del subcontinente auspiciaban que la nueva realidad favoreciera una mayor igualdad entre las naciones americanas proponiéndose como un nuevo instrumento para su desarrollo económico. Pero esta aspiración chocaba con el significado que, al contrario, la Casa Blanca asignaba al naciente organismo, considerado esencialmente una agencia de defensa colectiva.

LA LUCHA CONTRA EL COMUNISMO

Ya desde principio de los años cincuenta, en los círculos políticos estadounidenses implicados en la gestión de los asuntos en el hemisferio estaba muy difundida la opinión de que si la amenaza del comunismo en América Latina aumentaba, la Casa Blanca no debería vacilar en abandonar el principio de la no intervención con la finalidad de derrocar gobiernos democráticamente elegidos, culpables de ser "débiles" con los "rojos". Sería suficiente la "penetración" de los comunistas o un programa de reformas sociales, o también la tolerancia hacia los sindicatos o los movimientos políticos de izquierda para amenazar los intereses estratégicos y económicos del poderoso vecino del Norte.

Es notorio que durante la Guerra Fría la política exterior estadounidense subordinó toda cuestión al enfrentamiento con la Unión Soviética. En el subcontinente, cada vez que un gobierno o un movimiento de liberación nacional trabajó para atenuar las evidentes injusticias sociales mediante la promulgación de programas "progresistas", en Washington se alarmaron ante lo que consideraban el "peligro rojo". Etiquetando todo cambio social como "inspirado por los comunistas", los Estados Unidos buscaban una justificación para sus consiguientes acciones. Dependiendo de la situación y de la importancia relativa de cada país, estas contramedidas incluían: campañas de información o contra-información; programas de contra-insurgencia; chantajes económicos; "estado de guerra subliminal"; ayudas militares de todo tipo a los regímenes fieles; maniobras navales intimidantes; y, como última *ratio*, apoyo a levantamientos armados o intervención militar directa. La administración Truman (1945-53) y después la de Eisenhower (1953-61) intentaron, por lo tanto, bloquear en sus comienzos o intervenir duramente en todo tipo de cambio político-social indeseado[5]. Frente al peligro, Washington

5 Sobre los años de Eisenhower, véase Rabe, 1988; por lo que se refiere a Truman, en cambio, Schwartzberg, 2003.

actuó sistemáticamente para volver al anterior *status quo* económico y social. No se contemplaron otras opciones.

Dwight D. Eisenhower pareció tener intenciones inmediatas de imponer un vuelco en las relaciones con las naciones del subcontinente, sobre todo en lo que se refería a la lucha contra comunismo. En marzo de 1953, su administración anunció los lineamientos de su política regional a través de un documento preliminar (NSC 144/1) casi exclusivamente enfocado en las repercusiones que la Guerra Fría, el supuesto expansionismo internacional de la Unión Soviética y la subversión dentro de cada país producían en el hemisferio occidental.

El primer documento político sobre América Latina del nuevo gobierno definía la solidaridad como objetivo clave de las relaciones interamericanas. Los Estados Unidos intentarían alinear a los vecinos meridionales en la lucha contra la Unión Soviética a nivel mundial y la subversión del comunismo internacional a nivel continental. Con vistas a fortalecer la cooperación, la administración Eisenhower ofrecería, en el bienio 1953-54, financiaciones y asistencia militar a los regímenes latinoamericanos anticomunistas, incluidos los dictatoriales. La Casa Blanca también se dedicaría a derribar el gobierno democráticamente elegido en Guatemala.

Washington esperaba que los países latinoamericanos respaldaran su posición en las Naciones Unidas, eliminaran la amenaza interna comunista u "otras formas de subversión anti-estadounidense" y continuaran produciendo materiales estratégicos y cooperaran activamente en la defensa del hemisferio. Finalmente, el informe reflejaba también la frustración de los dirigentes de la administración estadounidense ante la supuesta debilidad e irresponsabilidad de los gobernantes latinoamericanos en la lucha contra el comunismo internacional. Por este motivo la administración tenía que evaluar nuevamente su compromiso de no intervención y las obligaciones contraídas suscribiendo la Carta de la OEA. Basándose en los supremos intereses de la seguridad nacional, los Estados Unidos tendrían, en efecto, que volver al pasado, contemplando nuevamente la posibilidad de actuar unilateralmente, a pesar de que esa conducta podía representar una violación de los compromisos asumidos hasta aquel momento.

Sentadas estas premisas, la Casa Blanca se lanzó al reto de "erradicar" el comunismo de las Américas. Un papel clave, en este sentido, fue desempeñado por la tristemente célebre *Escuela de las Américas* (Gill, 2004), la academia militar creada en 1949, ubicada antes en Panamá y después en Fort Benning, y trágicamente conocida como la fábrica de los dictadores latinoamericanos. De ahí, en efecto, salieron muchos de los generales golpistas que ensangrentarían el continente en las décadas siguientes. Rápidamente, los militares locales se con-

virtieron en los más fieles aliados y amigos de los Estados Unidos. Como los militares gobernaban o "gestionaban" por interpósita persona muchas naciones latinoamericanas esta amistad era fundamental para Washington.

Colocado en el contexto de la Guerra Fría, el funcionamiento del sistema americano era bastante simple para Estados Unidos. Se trataba de mantener el continente seguro de la amenaza del comunismo internacional y transformar el panamericanismo en una alianza anticomunista. Eisenhower y sus consejeros estaban convencidos de que los comunistas podían fácilmente penetrar en las instituciones políticas y sociales de cada nación latinoamericana. En el bienio 1953-54 estimaron que esta situación había llegado a su límite en Guatemala, con un presidente convertido en instrumento de los comunistas. Según los analistas norteamericanos, agentes liderados por la URSS iban organizándose para subvertir el país y convertirlo en una cabeza de puente del imperialismo soviético en América Latina. Dos fueron las etapas para desestabilizar y derrocar al coronel Jacobo Árbenz Guzmán, en el poder desde 1951: la décima Conferencia Interamericana celebrada en Caracas, en marzo de 1954 y la invasión de un cuerpo de contrarrevolucionarios entrenados por la CIA.

Respecto a la primera, la conferencia tenía que ocuparse principalmente de los asuntos económicos, pero Estados Unidos los colocó en segundo plano sacrificándolos en aras de la decididamente más importante irrupción de la Guerra Fría en el hemisferio occidental. Presionada por la Casa Blanca, la conferencia puso al orden del día la discusión de una resolución que preveía una acción continental contra el comunismo internacional. Washington consideraba su aprobación extremadamente importante porque, sin decirlo abiertamente, legitimaría una futura intervención en Guatemala. Después de dos semanas de debate, el documento —conocido como *Declaración de Caracas*— fue aprobado por diecisiete votos a favor, uno en contra (Guatemala) y dos abstenciones (Argentina y México).

Pero en Caracas no todas las cosas se habían desarrollado bien para la delegación estadounidense. Los gobiernos latinoamericanos no boicotearían tan fácilmente a Guatemala y, visto que ese compromiso no estaba incluido en la resolución, no participarían en un plan de invasión. Además, el documento no contemplaba la intervención inmediata: en lugar de prever un mecanismo de acción rápida, la resolución se limitaba, en efecto, a recomendar la convocatoria a una reunión consultiva. Resumiendo, los Estados del subcontinente rechazaban la visión de la administración Eisenhower según la cual el comunismo en América Latina constituía una agresión externa. La hostilidad de los latinoamericanos a la línea estadounidense procedía

también de la firme voluntad de defender el principio de la no intervención, principio para nada mellado por la sucesiva intensificación de las presiones de los Estados Unidos contra Guatemala. Desde el punto de vista de Washington, por lo tanto, no quedaba otra opción que intervenir, pero tenía que hacerlo sin menoscabar la susceptibilidad de los miembros meridionales, sin violar el principio de la no intervención y sin perjudicar la carta de la OEA. La solución adoptada fue una operación encubierta[6].

La invasión tuvo lugar el 18 de junio de 1954, cuando cerca de doscientos exiliados, liderados por el teniente coronel Carlos Castillo Armas y entrenados por la CIA en Honduras y Nicaragua, atravesaron la frontera entre Guatemala y Honduras. Los contrarrevolucionarios aprovecharon sobre todo el impacto psicológico de la operación. La inteligencia estadounidense consideraba que en el caso de haber una reacción por parte del ejército guatemalteco este no tendría muchas chances de victoria. Para suplir su debilidad, la CIA desarrolló una intensa campaña de propaganda de modo que la población guatemalteca creyera que la lucha iba a ser cruenta y extensa; recurrió al bombardeo de la capital (realizado por aviones estadounidenses que partían desde la cercana Nicaragua) y finalmente controló el espacio aéreo nacional. Sin embargo, fue determinante la decisión del ejército de no intervenir en defensa del gobierno de Árbenz. Al contrario, los militares obligaron al presidente a dimitir. Sustancialmente aislado frente a un plan interno e interamericano, al presidente no le quedó otra opción que dejar el cargo pasando el poder, el 27 de junio de 1954, a una junta militar. El hombre de la CIA, el coronel Castillo Armas, se convirtió en el presidente. En menos de nueve días el gobierno de Árbenz, democráticamente elegido, fue derrocado: siguió una dura represión interna de los comunistas guatemaltecos y de todos los "subversivos" presentes en el país; la supresión de la mayoría de los sindicatos y la abolición de casi todas las medidas promulgadas durante la época reformista.

Clausurado el capítulo Guatemala, las relaciones interamericanas testimoniaron una nueva ofensiva de la parte latinoamericana respecto de la cooperación económica continental. Pero debido a las resistencias de Washington no se pudo ir más allá de un genérico compromiso para la mejora de las relaciones económicas interamericanas. Frente a esta indiferencia estadounidense, el descontento cundió en la región. Al mismo tiempo, se acentuaba también el sentimiento antinorteamericano como lo verificaría, al final de los años cincuenta, el

6 Sobre el golpe de 1954 en Guatemala se remite a Immerman, 1982; Gleijeses, 1991; Cullather, 1999; Schlesinger y Kinzer, 1999; Streeter, 2000.

vicepresidente Richard M. Nixon (1969- 74). En ocasión de su visita a Buenos Aires para participar en los actos de investidura del nuevo presidente argentino, Arturo Frondizi, Nixon decidió llevar a cabo un viaje de "buena voluntad" a otros siete países latinoamericanos. Pero en todos lados fue acogido de manera fuertemente hostil y la visita fue marcada por repetidas y violentas manifestaciones callejeras de protesta (McPherson, 2003).

LA REVOLUCIÓN CUBANA

Examinando nuevamente *a posteriori* los acontecimientos que siguieron a la caída de Árbenz en Guatemala hasta la afirmación de la Revolución cubana, se puede concluir que la intervención de la CIA tuvo efectos contradictorios para la Casa Blanca. A corto plazo, conllevó la remoción de un gobierno considerado hostil y puso en guardia a todas las capitales latinoamericanas sobre el grado de determinación de Washington en la lucha contra el comunismo en el continente americano. A mediano y largo plazo, al contrario, produjo consecuencias no deseadas e inesperadas: creó un exceso de confianza con respecto a las operaciones encubiertas (que se reveló desastroso en ocasión de la invasión de Cuba en 1961) y fomentó la radicalización de varios grupos y personalidades latinoamericanos unidos por un fuerte sentimiento nacionalista y antiimperialista (es decir anti-estadounidense). De nada valió la advertencia del viaje de Nixon de 1958 porque aunque el evento aconsejara a la Casa Blanca mantener una actitud de tímido apoyo a las reformas políticas y sobre todo económicas, no la indujo ciertamente a aceptar el nacionalismo y el no-alineamiento. Los Estados Unidos se dejaron así sorprender por los eventos cubanos que, más allá de las repercusiones político-económicas para la isla y del cambio de las históricas relaciones cubano-estadounidenses, introdujeron un elemento de novedad: las reales ambiciones de la Unión Soviética en América Latina —aspecto que hasta entonces estaba confinado al campo de la retórica y de la propaganda de las administraciones Truman y Eisenhower—.

En efecto, la revolución castrista hizo disparar rápidamente las miras de Moscú en vistas de poder finalmente entrar en el hemisferio occidental[7], para después gradualmente liderar la corriente latinoamericana de aquel movimiento de liberación nacional que, en Asia, África y Oriente Medio, ya había puesto sobre alarma a los gobiernos occidentales. Antes de 1960 el Kremlin consideraba esta perspectiva muy remota en América Latina. Aquí Washington ejercía un domi-

7 Sobre la penetración de la Unión Soviética en el hemisferio occidental, el trabajo de Blasier, 1988, todavía no ha sido superado.

nio incontrastable bajo todos los puntos de vista y esta situación era aceptada y considerada inmutable por la URSS. En cierto sentido, los dirigentes soviéticos consideraban el subcontinente con una suerte de "fatalismo geográfico" que lo entregaba a la influencia de su antagonista. No es casualidad si al comienzo de los años sesenta Moscú tenía relaciones diplomáticas solo con la Argentina, México y Uruguay. La Revolución castrista modificó drásticamente la situación[8].

Desde el punto de vista estadounidense, la administración Eisenhower no tenía ninguna intención de secundar a Castro y su reformismo, al contrario de lo que hizo en otros lugares (por ejemplo, en Egipto con Nasser). El objetivo era *orientar* sus opciones, pero subestimaron tanto la habilidad, el temperamento y la firmeza del líder cubano y como el evidente consenso popular del que gozaba la Revolución y el fuerte sentimiento anti-estadounidense acumulado durante la dictadura corrupta y filo-norteamericana de Fulgencio Batista.

La actuación llevada a cabo por los Estados Unidos fue influenciada por muchos factores y entre estos un papel importante seguramente lo desempeñó la geografía, es decir la extrema cercanía de Cuba a las costas norteamericanas de Florida. No era tolerable una Revolución a tan solo noventa millas del territorio nacional y por si fuera poco en medio del Golfo de México, zona históricamente hipersensible en términos estratégicos y de seguridad nacional. Pero había razones más tangibles, es decir los cuantiosos intereses económicos: hasta 1959 Cuba era de hecho una prolongación caribeña de los Estados Unidos, donde los capitales norteamericanos se llevaban la parte del león, desde las refinerías de azúcar hasta los servicios públicos, desde los bancos hasta el sector turístico. El propósito del líder cubano era nacionalizar la gran parte de estas propiedades, mientras que la Casa Blanca no tenía ninguna intención de quedarse sin hacer nada.

Castro no era comunista cuando entró triunfante en La Habana en enero de 1959. Al contrario, las relaciones con el partido comunista local, durante la fase de guerrilla, se habían caracterizado por un recelo recíproco. La Revolución cubana nació con una inspiración fuertemente nacionalista y antiimperialista, no marxista. Fidel abrazó el marxismo, llevando al país a la órbita soviética, solo a partir de 1961, cuando las relaciones cubano-estadounidenses se deterioraron irreparablemente a causa de una escalada de eventos. De una parte, la decisión de La Habana de llevar a cabo el programa revolucionario sin vacilaciones (en particular la reforma agraria y las nacionaliza-

8 Sobre la Revolución cubana y el subsiguiente deterioro de las relaciones con Estados Unidos solo hay la dificultad para elegir entre la bibliografía existente. No siendo posible explayarse al respecto se remite a Paterson, 1994.

ciones); de otra, la firme voluntad de Washington de no reconocer cambio alguno y contrarrestar con todos los medios a su disposición el radicalismo castrista, en un principio mediante el estrangulamiento de la economía cubana (que culminó con el embargo comercial contra la isla a partir de octubre de 1961), el respaldo a las facciones de los contrarrevolucionarios y el aislamiento diplomático, y después con un plan de invasión, varios intentos de asesinar a Castro y planes de intervención armada que nunca se concretaron.

En marzo de 1960 Eisenhower dio su autorización a la CIA para estudiar un plan con el fin de derrocar a Castro. Pero la responsabilidad de la invasión de Cuba (que tuvo lugar en Bahía de Cochinos en abril de 1961) recayó en el nuevo presidente John F. Kennedy (Kornbluh, 1998). Este aceptó el plan considerándolo como un remedio inmediato para deshacerse del líder cubano. Como es ampliamente conocido, fue un fracaso total, un desastre para los Estados Unidos.

No consiguiendo remover el régimen revolucionario por la fuerza, Washington recurrió al aislamiento diplomático. Las fuertes presiones sobre los miembros meridionales llevaron, en enero de 1962, durante la Conferencia Interamericana de Punta del Este (Uruguay), a la expulsión de la isla caribeña de la OEA (a pesar de la abstención de los países más importantes). En 1964, en cambio, todas las repúblicas latinoamericanas —a excepción de México— rompieron relaciones diplomáticas con Cuba (Estados Unidos ya lo había hecho en 1961) y cesaron sus relaciones comerciales con La Habana (excluyendo los intercambios por razones humanitarias).

El punto más crítico en las relaciones cubano-estadounidenses se alcanzó, como es notorio, en octubre de 1962, en ocasión del acontecimiento que pasó a la historia como *la crisis de los misiles*[9] y que tuvo origen en el pedido de ayuda militar presentado por La Habana a Moscú. Los soviéticos ofrecieron hombres, equipamientos militares y, sobre todo, la instalación de misiles balísticos de mediano alcance (con cabezas nucleares) en el territorio cubano. Después del descubrimiento de los misiles por parte de aviones espía norteamericanos el 22 de octubre, la administración Kennedy reaccionó decretando el bloqueo naval contra Cuba e impidiendo que los barcos soviéticos llegaran a la isla. Luego exigió al Kremlin la remoción de los misiles ya instalados. Tras intensas y frenéticas tratativas diplomáticas, las dos superpotencias decidieron dar un paso atrás. Moscú aceptó retirar los misiles y Washington se comprometió a no agredir a Cuba en el futuro (en fin de cuentas el único logro de los soviéticos) y desmante-

9 Sobre la crisis de los misiles, cfr. Garthoff, 1989; Brugioni, 1991; Chang y Kornbluh, 1992; Nathan, 1992; Blight, Allyn y Welch, 1993 y May y Zelikow, 1997.

lar, en base a un acuerdo secreto cumplido solo en parte, sus misiles de Turquía.

LA INTERVENCIÓN ESTADOUNIDENSE EN SANTO DOMINGO

En la República Dominicana, el final de la despiadada dictadura de Rafael Leónidas Trujillo (1930-61) no coincidió con la afirmación de un gobierno democrático ni significó el definitivo cierre de la larga época de atrocidades y violencias que habían caracterizado al régimen precedente. Menos aún se tradujo en una relajación de la situación de histórica dependencia de Estados Unidos. La huella dejada por aquella triste página de la historia nacional estaba todavía demasiado viva y fuerte como para no influir sobre amplios sectores de la clase dirigente y militar nacional. Así, el país continuó profundamente desgarrado en el plano político y fue poco útil para los Estados Unidos deshacerse de Trujillo (su asesinato en 1961 había tenido el beneplácito de Washington). Al contrario, después del final de la sanguinaria dictadura, la Casa Blanca se planteó el problema de dar un semblante de democrático a la vida política dominicana para demostrar —en función anti-cubana— que estaba en contra de los regímenes autoritarios. Existía además, el riesgo de que el periodo post- Trujillo pudiera llevar a la formación de un gobierno demasiado reformista, no en línea con la política de firmeza y contención del comunismo perseguida en aquel entonces por la Casa Blanca que, en América Latina, se tradujo en el objetivo de evitar una "segunda Cuba". Resumiendo, los Estados Unidos no podían permitirse el hecho de que fuera el mismo sistema político dominicano a reproducir el sucesor del tirano. Hacía falta orientar la evolución política interna. Inicialmente, las riendas del país fueron tomadas por un Consejo de Estado con la tarea de garantizar la pacífica transición hacia la constitución de un nuevo gobierno. Después de algunos motines callejeros, que obligaron a la Casa Blanca a enviar fuerzas navales a largo de las costas de la isla, la administración Kennedy promovió la convocatoria a las elecciones presidenciales que se celebraron en diciembre de 1962 decretando la victoria del escritor Juan Bosch. El nuevo presidente presentó al país un programa de gobierno progresista centrado en la reforma agraria, algunas nacionalizaciones y una más decidida acción de política social, manteniendo, al mismo tiempo, la puerta abierta a las inversiones extranjeras e incentivando la empresa privada. En fin, el gobierno declaró que no quería continuar con el ostracismo y la represión de los comunistas. En Washington, estas propuestas fueron juzgadas demasiado radicales y Bosch fue en seguida etiquetado como comunista y cercano a Castro. La pronta respuesta de la administración Kennedy fue el recorte de las ayudas

económicas a la República Dominicana[10]. La hostilidad de la Casa Blanca fue suficiente para alimentar la insatisfacción de la corriente de derecha de los militares que, a tan solo siete meses de la ascensión a la presidencia de Bosch, efectuó un golpe de estado. Sin embargo, tampoco el nuevo gobierno provisorio liderado por civiles pero bajo la tutela de los altos mandos, no duró mucho. En el mes de abril de 1965, el país fue nuevamente teatro de violentas protestas populares que rápidamente desembocaron en una revolución llevada a cabo por fuerzas militares (cuadros subalternos y progresistas del ejército) y partidarios del partido del presidente destituido (*Partido Revolucionario Dominicano*) con el apoyo de estudiantes, trabajadores urbanos y sectores de la clase media. Los insurgentes, que pretendían devolver el poder a Bosch, consiguieron provocar la caída del gobierno fantoche liderado por Donald Reid Cabral. A estas alturas, los Estados Unidos despejaron toda hesitación al respecto e intervinieron militarmente para resolver la guerra civil y restablecer el orden[11]. La Casa Blanca desplegó todos los medios a su disposición: después de alentar (y asistir con la asignación de nuevos equipamientos) a los militares trujillistas para que reaccionaran para derrotar a los insurrectos, envió a quinientos *marines* (en total hubo veinte tres mil soldados de la marina y del ejército estadounidenses en territorio dominicano durante aquellos días) oficialmente para garantizar la seguridad de los ciudadanos estadounidenses, mientras el personal de la CIA presente en la isla asumió la tarea de llevar a cabo secretamente el "trabajo sucio" (despistar, desinformar, preparar planes para asesinar a líderes progresistas). Esta se valió, en fin, de una propaganda sin antecedentes en América Latina, con el objetivo de hacer creer a la opinión pública norteamericana y mundial que la rebelión se había llevado a cabo por mano de los comunistas dominicanos. Publicó también una lista de marxistas y "castristas" presentes en las filas de los rebeldes, a pesar del hecho de que muchos estuvieran detenidos o en el exilio y, en todo caso, el partido comunista local hubiera sido diezmado y reducido al anonimato por la larga dictadura trujillista.

Con esta acción los Estados Unidos decidían intervenir nuevamente en los asuntos internos de un país americano (y, más grave aún, desarrollaban la primera intervención militar directa de la segunda posguerra), en clara violación a los tratados interamericanos existentes, en primer lugar la Carta de la OEA. Sin embargo, la actuación de la administración de Lyndon Johnson tenía el propósito de hacer creer al mundo entero que el uso unilateral de la fuerza simplemente se había limitado a obtener un alto el fuego y la posterior convocación de las elecciones (Tulchin,

10 Sobre los años de Kennedy cfr. Rabe, 1999 y Scheman, 1988.

11 Sobre la intervención estadounidense en Santo Domingo, véase Gleijeses, 1978.

1994). Para acabar con las protestas de los países miembros latinoamericanos, Washington promovió la creación de la *Fuerza Interamericana de Paz* (FIP). Con el auspicio de la OEA y ejerciendo fuertes presiones, el gobierno estadounidense convenció a algunos países de la región (es decir a las dictaduras de Brasil, Nicaragua, Honduras y Paraguay) de incorporarse —con contingentes propios— a la FIP, que fue enviada como fuerza de interposición y paz a Santo Domingo. En realidad, la FIP actuó como fuerza encubierta de los militares estadounidenses.

Después de algunos meses de combates y muchos derramamientos de sangre, en que se enfrentaron la facción "lealista" del ejército dominicano (que se valió del apoyo determinante de las fuerzas de ocupación norteamericanas) y el heterogéneo grupo de los insurgentes, fue decretada una tregua. En junio de 1966 (tres meses antes de la retirada definitiva de las tropas estadounidenses) se celebraron las elecciones (en las cuales participó Bosch también) ganadas fácilmente por el hombre de confianza de Washington, Joaquín Balaguer. Este gobernó el país durante los doce años siguientes, restableciendo formalmente la democracia, garantizando estabilidad y orden para los inversores extranjeros (en su mayoría norteamericanos) y asegurando la fidelidad a los Estados Unidos en la lucha contra el comunismo.

La intervención de los Estados Unidos en Santo Domingo tuvo lugar un año después del Golpe de Estado militar en Brasil (1964) que dio comienzo a una larga época autoritaria en América Latina[12]. El ejemplo de los militares brasileños fue seguido prácticamente en todos lugares y, sobre todo, en los países vecinos (Argentina 1966 y 1976, Chile y Uruguay en 1973). Washington no expresó ninguna reserva política o moral sobre la cooperación con los gobiernos militares. Al contrario, como estos ponían en el centro de su agenda política la lucha contra el comunismo, la Casa Blanca no disimuló su preferencia por ellos antes que por los regímenes democráticos. Esta página triste de la historia continental se clausuraría solo en los años ochenta, con Ronald Reagan (1981-89) en el poder en los Estados Unidos y promotor de una nueva cruzada anti-comunista, especialmente en América central[13]. Corresponderá a su sucesor, George H. W. Bush (1989-93) gestionar la superación de la Guerra Fría[14].

---

12 Sobre los años de las dictaduras militares cfr. Loveman, 1999 y Menjívar y Rodríguez, 2005.

13 Sobre los años de la presidencia Reagan, cfr. Carothers, 1991 y, más específicamente sobre la política estadounidense en América Central, Leonard, 1991; Lafeber, 1993; Busby, 1999; Gambone, 2001.

14 Sobre esta larga fase de la historia de las relaciones interamericanas, permítanme remitir a Nocera, 2009, pp. 157-194.

BIBLIOGRAFÍA

Bethell, L. y I. Roxborough (eds.) 1992 *Latin America during the Second World War and the Cold War, 1944-1948* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brands, H. 2010 *Latin America's Cold War* (Cambridge: Harvard University Press).

Blasier, C. 1988 *The Giant's Rival: The URSS and Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

Blight, G. J. y B. J. Allyn y David A. Welch 1993 *Cuba on the Brink: Castro, the Missile Crisis, and the Soviet Collapse* (New York: Pantheon).

Bruglioni, A. D. 1991 *Eyeball to Eyeball: The Inside Story of the Cuban Missile Crisis* (New York: Random House).

Busby, R. 1999 *Reagan and the Iran-Contra Affair: The Politics of Presidential Recovery* (New York: St. Martin's Press).

Carothers, T. 1991 *In the Name of Democracy: U.S. Policy toward Latin America in the Reagan Years* (Berkeley-Los Angeles, University of California Press).

Chang, L. y P. Kornbluh (eds.) 1992 *The Cuban Missile Crisis, 1962: A National Security Archive Documents Reader* (New York: New Press).

Child, J. 1980 *Unequal Alliance: The Inter-American Military System, 1938-1978* (Boulder: Westview Press).

Cullather, N. 1999 *Secret History: The CIA's Classified Account of Its Operations in Guatemala, 1952-1954* (Stanford: Stanford University Press).

Gambone, D. M. 2001 *Capturing the Revolution: The United States, Central America, and Nicaragua, 1961-1972* (Westport: Praeger).

Garthoff, L. R. 1989 *Reflections on the Cuban Missile Crisis* (Washington, Brookings Institution).

Gleijeses, P. 1978 *The Dominican Crisis: The 1965 Constitutionalist Revolt and American Intervention* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Gleijeses, P. 1991 *Shattered Hope: The Guatemalan Revolution and the United States, 1944-1954* (Princeton: Princeton University Press).

Humphreys, R. A. 1981-82 *Latin America and the Second World War*, 2 vol. (London: Athlone).

Immerman, H. R. 1982 *The CIA in Guatemala: The Foreign Policy of Intervention* (Austin: University of Texas Press).

Joseph, G. M. y D. Spenser 2007 *In from the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War* (Durham: Duke University Press).

Lafeber, W. 1993 *Inevitable Revolutions: The United States in Central America* (New York: Norton).

Leffler, P. M. y O. A. Westad (directores) 2010 *The Cambridge History of the Cold War* (Cambridge: Cambridge University Press).

Leonard, M. T. 1991 *Central America and United States: The Search for Stability* (Athens: University of Georgia Press).

Leonard, M. T. y J. F. Bratzel 2007 *Latin America during World War II* (New York: Rowman & Littlefield).

Loveman, B. 1999 *For la Patria: Politics and the Armed Forces in Latin America* (Wilmington: Scholarly Resources).

May, R. E. y P. D. Zelikow (eds.) 1997 *The Kennedy Tapes: Inside the White House during the Cuban Missile Crisis* (Cambridge: The Becknap Press of University of Harvard Press).

Menjívar, C. y N. Rodríguez (eds.) 2005 *When States Kill: Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*(Austin: University of Texas Press).

Nathan, A. J. (ed.) *The Cuban Missile Crisis Revisited* (New York: St. Martin's Press).

Nocera, R. 2004 "L'allineamento dell'America Latina agli Stati Uniti in tempo di guerra" en *Contemporanea* N° 2, abril, pp. 223-246.

Nocera, R. 2009 *Stati Uniti e America Latina dal 1823 a oggi* (Roma: Carocci)

Pach, J. C., Jr. 1982 "The Containment of U.S. Military Aid to Latin America, 1944-49" en *Diplomatic History*, 6/3, pp. 225-43.

Parkinson, F. 1974 *Latin America, the Cold War and the World Powers, 1945-1973* (Beverly Hills: Sage).

Paterson, G. T. 1994 *Contesting Castro: The United States and the Triumph of the Cuban Revolution* (New York: Oxford University Press).

Rabe, G. S. 1978 "The Elusive Conference: United States Economic Relations with Latin America, 1945-1952" en *Diplomatic History*, 2/3, pp. 279-94.

Rabe, G. S. 1988 *Eisenhower and Latin America: The Foreign Policy of Anticommunism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Rabe, G. S. 1999 *The Most Dangerous Area in the World: John F. Kennedy Confronts Communist Revolution in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Rabe, G. S. 2011 *The Killing Zone: The United States Wages Cold War in Latin America* (New York: Oxford University Press).

Rock, D. (ed.) 1994 *Latin America in the 1940s. War and Postwar Transitions* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press).

Scheman, R. (ed.) 1988 *The Alliance for Progress: A Retrospective* (New York: Praeger).

Schlesinger, S. y S. Kinzer 1999 *Bitter Fruit: The Story of an American Coup in Guatemala* (Cambridge: Harvard University Press).

Schwartzberg, S. 2003 *Democracy and U.S. Policy in Latin America during the Truman Years* (Tampa: University Press of Florida).

Streeter, M. S. 2000 *Managing the Counterrevolution: The United States and Guatemala, 1954-1961* (Athens: Ohio University Center for International Studies).

Trask, R. R. 1987 "The Impact of the Cold War on United States-Latin American Relations, 1945-49" en *Diplomatic History*, I/3, pp. 271-85.

Westad, A. O. 2005 *The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of our Times* (Cambridge: Cambridge University Press).

Massimo De Giuseppe

LA REVOLUCIÓN ESCINDIDA Y EL FANTASMA DE ZAPATA

"CATÓLICOS" E "INDÍGENAS" ENTRE GUERRA Y PAZ*

INTRODUCCIÓN: EL HÉROE SUSPENDIDO

> En los tiempos de César solo podíamos hablar de las gaoneras o de los versos de Urbina; hoy todo ciudadano pone las manos en la cosa pública y debajo de cada mal sarape se oculta un buen Max Nordau en gestación. Así pues, que yo comente la semana de Zapata no creo que sea cosa que se extralimite de la locura contemporánea. El Atila del Sur (que honra para la familia) apareció orlado por los tintes fantásticos de la leyenda; era un don Álvaro o don Pedro Cabeza de Buey de los tiempos medievales, un señor feudal que, con la ley de sus cananas (la carta magna de la Isla Sandwich) se permitía arrancar los tributos a sus siervos para correrla entre "olés" y jícaras de curado [...] Los federales iban a Morelos modestamente dispuestos a hacer estropajo a Zapata y ¡aquí de la voz populi! Madero no quiso que la sangre llegara al río (¿en contrición de la banquetadas de Puebla?) y esto fue hablar de integérrimos patriotas, tenebrosidades científicas, contrarrevolución y ¡Chapultepec! El general Emiliano Zapata resultó más bueno que el *Ginger Ale*. Total, que los bravos pelones se dan su paseíto por Cuernavaca y anexas con las armas enmoheciéndose y, en compensación, Gabriel Hernández y

* De Giuseppe, M. 2015 "La Revolucion escindida y el fantasma de Zapata. Catolicos e indigenas entre guerra y paz" en Iparraguirre ; De Giuseppe, H. M. y González, A. M. (coords.) *Otras miradas de las revoluciones mexicanas (1810-1910)* (México: JP/Inah/Enah/Conaculta).

> Figueroa fusilan lindamente y sin cuartear a los que roban por lamentable distracción. Esta criatura de Hernández tiene cada chiquillada que eriza al cabelludo; pero ¡guay de Blanquet si llegara a hacer lo mismo! ¡florido tríptico la endosarían con esto del tigre de Matamoros, el lobo del 12 y 13, y el cachal de Yautepec! (Kalilla, 1911: 4).

Así describía Mario Vitoria al Caudillo del Sur y su relación con Madero, desde las páginas de la conservadora y satírica revista *Multicolor*.

En un momento particularmente delicado, Vitoria caricaturiza mordazmente al líder del movimiento agrarista destacando, con desprecio escandalizado, la osadía de ese Atila del Sur, un don nadie que impone su ley por las armas y al que Madero se resiste a poner en su lugar. Expresiones racistas aparte, la descripción que desde la prensa conservadora de la capital se hacía, tomó la forma de una agresiva campaña antizapatista, donde no se distinguía ya entre indios, "inditos" y mestizos rebeldes, refiriendo la imagen de los campesinos morelenses en armas a la de los yaquis en guerra o a los chamulas del "pajarito" Pérez. La figura de Zapata como un "nuevo Atila", un peligroso "Espartaco", sintetizaba la amenaza de miles de "don nadies" ocultos debajo de cada mal sarape, interviniendo en la cosa pública para frenar el porvenir del país hacia la modernidad y liberando una violencia antigua e irracional. En poco tiempo esta tesis caracterizó también las páginas del diario católico *El País*[1], donde el propio director, promotor del movimiento católico social, Trinidad Sánchez Santos, publicara un editorial titulado "El enemigo negro":

> (…) nosotros estamos de frente a un hecho inexplicable: la sublevación de Zapata. Todos piden: porque sus hordas salvajes, en cambio de ser exterminadas, se van fortaleciendo cada día más, tanto que, según un periódico de la tarde de ayer, los golpes de sus rifles se escuchan ya desde Xochimilco? (…) es una vergüenza para México como nación civilizada, que conserve en su seno la anarquía zapatista, porque no se trata de una revolución de principios (…) se trata solo del saqueo, del bandolerismo, de una anarquía digna de los vándalos más feroces, de los zulúes más refractarios a cualquier civilización (Sánchez Santos, 1911)

Sánchez Santos —representante connotado del periodismo católico—, no reconocía legitimidad política o social al levantamiento morelense. La naturaleza misma del movimiento encabezado por Zapata, y quizás la cercanía de sus armados a la capital, inquietaba

1 *El País*, a diferencia de la mayor parte de la prensa conservadora de la época, no había evitado críticas al régimen porfiriano.

por igual a los círculos conservadores, liberales y hasta demócratas capitalinos. Uno de los efectos de esta campaña alarmista fue la sensación de acorralamiento que "experimentaron" las clases medias capitalinas. Quizá en parte a esto se deba el que, ante los reportes que la prensa hacía sobre los métodos militares utilizados por los federales para acabar con la rebelión morelense, la represión era plenamente aceptada como un "mal necesario", con todo y la pena expresada por las víctimas civiles. Desde *El País*, por ejemplo, se expresó apoyo a las acciones represivas, como el incendio del pueblo de Santa María, ordenado en represalia a un asalto de Genovevo de la O. Incluso se invitaba a las autoridades a aniquilar el zapatismo que amenazaba con destruir "lo que consideramos más sagrado, nuestra nacionalidad"[2].

Después de la ruptura entre Madero y el Partido Católico Nacional (PCN)[3], durante el interinato de León de la Barra, *El País* adoptó una línea editorial de mayor agresividad, que se recrudeció todavía más a la llegada del señaladamente antimaderista José Elguero[4] (septiembre de 1912). Ya desde el invierno de 1911, en la época de la campaña electoral, *los católicos de la capital* acusaban a Pino Suárez, candidato a la vicepresidencia, de alimentar una "guerra de razas", trasladando su experiencia en Yucatán al Estado de Morelos. En un artículo de *El País* se afirmaba que: "El bandidaje zapatista se va enraizando cada día más en el Estado de Morelos, con el apoyo de los maderistas"[5], y en otro se hablaba abiertamente de "pinozapatismo" como una peligrosa forma política:

> El zapatismo militante, por lo que parece, está a punto de desaparecer; pero quedará en pié el zapatismo político, el que combate con la calumnia y con la injuria, el que se oculta entre las columnas de la prensa de escándalo y lanza, a guisa de bombas, los Manifiestos que tienden a entorpecer la labor del gobierno, con miras mal disimuladas de llegar al poder, apoyados por la masa imbécil, deslumbrada, cegada con promesas de imposible cumplimiento. Esa peligrosa forma de zapatismo es la que interesa ahora combatir con toda energía pues que constituye una seria y constante amenaza. El otro zapatismo, el que combate francamente, corriendo todos los riesgos de su aventura descabellada y criminal, puede ser reprimido, exterminado por la

2 "Salvemos nuestra nacionalidad. La Patria es sagrada", en *El País*, México, 20 de febrero de 1912.Sobre el tema del nacionalismo católico véase B. Connaughton, 2001.

3 Sobre el tema: L. O'Dogherty, 2001.

4 José Elguero era hijo de Francisco Elguero, dirigente del PCN de Morelia y uno de los promotores del viraje conservador —y luego filohuertista— del partido. Ocupó a la dirección de *El País* después de la muerte de Sánchez Santos.

5 "El bandidaje zapatista en el Estado de Morelos", en *El País*, México, 22 de agosto de 1911.

> fuerza de las armas; pero es el otro que se oculta entre las malezas de la prensa encanallada para tener en constante alarma a la sociedad[6].

El "Bandolero del Sur", "el Cabecilla", era descrito como un "indio inepto", militar y culturalmente, lejos por su misma naturaleza de cualquier plan de reconstrucción nacional, peligroso para el progreso del país; como una verdadera amenaza para la pacificación nacional invocada en los congresos católicos de los años precedentes[7], y por lo mismo, era una amenaza[8] para la suerte de la Iglesia:

> Las hordas capitaneadas por Zapata saquearon e incendiaron Milpa Alta, Nativitas y Sta. Ana (...) Una horda de salvajes sedientos de oro y sangre, se presentaron en la casa cural pidiendo, con frases obscenas, la entrega de cuánto dinero tuviera en su poder el señor cura. Este contestó que era pobre y nada podía darles, contestación que no satisfizo a los malhechores, que con una crueldad inaudita lo apalearon hasta dejarlo sin sentido en su habitación. Cuando el párroco volvió en sí, lo primero que hirieron sus oídos fueron los gritos de desolación que lanzaba la muchedumbre al verse acosada por aquella banda de salvajes. Casi sin poderse mover salió a la calle y trató da apaciguar la sed de venganza (de) los zapatistas, que lejos de oír las palabras del sacerdote, hicieron mofa de él tratando nuevamente de apalearlo (...) los zapatistas en número de tres mil continuaron su nefasta obra, hasta las doce de la mañana que recibieron noticia de que tropas del gobierno se acercaban a toda prisa al lugar de sus terribles hazañas[9].

Esta era la imagen que la prensa católica mexicana difundía sobre el zapatismo en la primera etapa de su existencia. Imagen que pocos años después recuperaron, con diferentes estilos y acentos, los "constitucionalistas" seguidores de Carranza.

En los años de la dramática guerra civil que opuso a Carranza a los "caudillos populares", el tema del "retraso de civilización" que *significaba* la alternativa zapatista, fue ampliamente retomada por los carrancistas. En particular, durante los dos meses que precedieron a la campaña militar de Pablo González en Morelos, iniciada en abril

---

6 "Los dos zapatismos", en *El País*, México, 26 de noviembre de 1911.

7 Sobre estos temas véase M. Ceballos Ramírez/A. Garza Rangel, 2000; M. Ceballos Ramírez, 1991; J. Meyer, 1992.

8 Un tema retomado años después por el mismo José Vasconcelos, cuando describía "la doctrina subterránea del zapatismo" como "la vuelta de México al indigenismo de Moctezuma". Vasconcelos denunciaba así la resistencia de una "crueldad que no han destruido cuatro siglos de predicación cristiano-hispánica", J. Vasconcelos, 1936.

9 "Tres mil zapatistas se encuentran ya parapetados a veinte kilómetros de la capital de la República", en *El País*, México, 25 de octubre de 1911.

de 1916, periódicos como *La Vanguardia* o *La Prensa*, voceros de la propaganda constitucionalista, se dedicaron a "enfriar" las simpatías zapatistas, entre los obreros y los artesanos de la capital. Los rebeldes surianos eran pintados como enemigos abiertos del progreso y de la Revolución. Se les concedía la buena fe (a diferencia de los villistas, acusados de puro y ambicioso bandolerismo), pero se los presentaba a la opinión pública como víctimas de su misma ignorancia, influenciados por tendencias típicamente clericales. El tema de la amenaza al orden institucional (esta vez constitucionalista) se presentó como un *continuum*, si bien el fenómeno zapatista era ahora presentado como síntesis de la reacción religiosa e, indirectamente, como heredero de la relación histórica del mundo indígena y campesino con las instituciones eclesiásticas. Los intelectuales constitucionalistas "reconocían" las demandas sociales y agraristas del movimiento, pero las separaban tajantemente de los métodos y la expresión popular del movimiento y de su liderazgo, sobre todo el de los jefes de extracción baja.

Los nexos con la religión atribuidos a los zapatistas pueden bien relacionarse con la intención de quebrantar las bases de solidaridad que sostenía la propuesta política de los revolucionarios del sur, cuestionando su legitimidad en el seno del *México nuevo* bosquejado en palabras del Dr. Atl. En el discurso público de este intelectual y artista constitucionalista, el justificable ímpetu social de Zapata, manipulado por la ambición personal de Villa, se había vuelto, con el tiempo, un "peligroso elemento reaccionario", nefasto para el destino de la Revolución en cuanto heredero de formas atávicas de fanatismo religioso (Benjamin, 200: 63).

Se transita pues de calificar al zapatismo de "aztequismo destructor del orden católico" a tildarlo de "indo-fanatismo" de origen clerical, obviando la cultura liberal y la propuesta revolucionaria del caudillo del Sur y sus intelectuales. Como telón de fondo, además de los enfrentamientos al interior de los grupos revolucionarios y de la multiplicidad de sus programas, se asomaba el riesgo de no alcanzar a remontar la crisis de la modernización que se vivía y que parecía remarcar las "disyuntivas" heredadas de la etapa liberal, del Estado naciente y de la Iglesia sobreviviente (Bautista García, 2012), así como el choque de civilizaciones.

No fue sino hasta el periodo de reconstrucción posrevolucionaria encabezada por Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles (1920-1932) que se articula el rompecabezas de la unidad nacional, a través de la inserción de los zapatistas en el panteón de la Gran Familia Revolucionaria, vía la beatificación laica del héroe suriano en los murales de la SEP y Chapingo (Vsconcelos, 2011), la rehabilitación política y sindical de Magaña, Soto y Gama y Genovevo de la O;

para llegar a una plena identificación simbólica del zapatismo con la dimensión agrarista de la Revolución (Magaña, 1985: 269-273; Díaz Soto y Gama, 2002)[10].

Durante la década de 1940, las representaciones estereotípicas de Zapata como bandido "prehispánico" y héroe agrarista, fueron objeto de análisis de académicos y algo más cercanos, como el del profesor normalista Jesús Sotelo Inclán, que inaugura una tradición de estudios en torno a la figura del héroe popular nacido en Anenecuilco (Sotelo Inclán, 1943)[11]. Desde entonces a la fecha, mucho ha cambiado, tanto en el nivel historiográfico como político y de imaginarios colectivos. Le siguieron los estudios de John Womack, los de Salvador Rueda, Alicia Olivera, Laura Espejel, Alicia Hernández, hasta las propuestas más recientes de Francisco Pineda y Arturo Ávila Espinosa[12]; sin mencionar una serie de valiosas contribuciones transversales, como los estudios (especialmente anglosajones) que colocan el movimiento zapatista en la tradición de los levantamientos populares o rurales (J. Tutino, 1986; Brading, 2008) o los que analizan algunas características específicas, centrándose en la dimensión simbólica o en el impacto regional, dentro y fuera de Morelos, del zapatismo[13]. En cuanto a las fuentes recurridas, importantes fondos públicos y privados fueron considerados, comenzando por los documentos personales de Genovevo de la O —conservados en el AGN—; los de Gildardo Magaña y Francisco León de la Barra —en el AHCESU, actualmente llamado Archivo Histórico de la UNAM (AHUNAM)—; sin dejar de considerar "corpus menores" dispersos en archivos locales y nacionales. Al mismo tiempo se han recopilado innumerables testimonios orales, así como la utilización de documentos en formatos diversos como los corridos, *estampas* (Brunk, 2008; Héau Lambert, op. cit), documentales, exvotos, películas, pinturas y fotografías, así como la prensa (Zapata, 1979) capitalina y del interior. La abundante cantidad de estudios produjo resultados de diversa índole y difusión de variada naturaleza, que permiten redimensionar algunos de los mitos en torno a la figura de Zapata y contribuyendo a desarrollar una reflexión

10 Un eco de estas tesis reviven en Herzog, 1959.

11 Sotelo Inclán abogó por la posibilidad de una historia más realista y emancipada de lo legendario en la figura de Zapata, si bien propició el camino a la construcción de otro tipo de mito en torno a su figura.

12 Solo para citar las obras más importantes: J. Womack Jr., 1968; L. Espejel, A. Olivera, S. Rueda, 1988; A. Hernández Chávez y C. Martínez Assad, 2010; F. Pineda, 1911 y 2005; F. A. Ávila Espinosa, 2001. En particular véase F. A. Ávila Espinosa, 2009.

13 Entre varios estudios recuerdo F. Herrera Sipriano, 2009 y R. Buve, 1994: 301-360.

sobre la dimensión militar, cultural y política del zapatismo y las diferentes representaciones del fenómeno.

A pesar de la abundante y diversa producción sobre el tema, aún se destaca un aspecto poco estudiado, si bien muy subrayado como calificativo: el vinculado a la relación del zapatismo con la religión. Tema indirectamente evocado por Sotelo Inclán al citar documentos coloniales relativos a la tradición de "contribución a la Santa Iglesia por parte del pueblo de Anenecuilco" (Sotelo Inclán, op. cit: 109-110), o cuando se refiere a Zapata como un "verdadero calpuleque", con todo el valor simbólico-religioso que se escondía detrás de este cargo. Womack, Rueda, Víctor Sánchez Reséndiz (Sánchez Resendiz, 1998) y Arturo Warman —en su trabajo antropológico sobre las comunidades del Oriente de Morelos—(Warman, 1976) tratan tangencialmente la cuestión, permitiendo observar entre la acotada presencia de elementos protestantes, anarquistas, socialistas e incluso masones, en la elite del movimiento. Pero todo esto no borra una realidad histórica: que la abrumadora extracción sociocultural de la mayoría de los jefes y de los rebeldes que formaron los grupos armados zapatistas era de origen campesino y católico. No sorprende, entonces, que varios de estos rebeldes se hayan involucrado en el levantamiento cristero años después.

En fin de cuenta la firma de Emiliano Zapata resalta de manera clara en un precioso y desconocido documento guardado en el AHAM: la página dedicada a los vecinos de la Parroquia de San José de Ayala del Cuaderno de la jura de 1910 por la renovación del Patronato guadalupano en la diócesis de Cuernavaca. La formula del juramento recitaba así:

> "Virgen Santísima de Guadalupe, Reina y madre nuestra, una vez más te juramos fidelidad y amor. Tú que en tu ternura quisiste ser la evangelizadora de México, consérvanos siempre en la fe de tu divino Hijo. Santa María de Guadalupe, salva a tu pueblo"[14].

Obviamente acercarse a estudiar la dimensión religiosa del zapatismo enfrenta un problema de fuentes. Por un lado, gran parte de los archivos parroquiales se perdieron con la destrucción o el cierre de iglesias, sin contar con el hecho de que algunos de los existentes, como el de la diócesis de Cuernavaca, se encuentran cerrados e inaccesibles. Por otro, la potencial cantidad de testimonios socio-religiosos de la época no han podido recogerse con suficiencia (Olivera,

14 *Renovación de la Jura del Patronato de la Diócesis de Cuernavaca*, 1910, en AHAM, Fondo J. Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 182, exp. 002.

1999)[15]. Un trabajo reciente de rescate de archivos parroquiales en Morelos, coordinado por Alicia Puente Lutteroth y Jaime García Mendoza, aun en sus primeras etapas, ha evidenciado la dificultad del proceso. Sin embargo, también ha permitido conocer algunas circulares, documentos alusivos a lo ocurrido en el seminario conciliar de Cuernavaca y, sobre todo, un interesante libro de visitas del obispo Francisco Plancarte y Navarrete, que, aun precedente al levantamiento, permite una posible reconstrucción del trasfondo religioso y social[16].

Otros repositorios ofrecen en cambio vías de solución: los documentos del Archivo Secreto Vaticano (ASV) y del Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) permiten vislumbrar una articulada, novedosa y compleja relación entre las distintas *almas* de la Iglesia católica y el zapatismo. Lo anterior no solo y no tanto en términos de una dimensión devocional y socio-religiosa que tocaría la esfera personal de los militantes zapatistas (algo que se menciona recurrente pero discretamente a lo largo de la exposición), sino que puede permitir observar el papel del clero e indirectamente, de los "pacíficos": los feligreses afectados por los acontecimientos de la guerra sureña. Y son estos actores y ambientes los que trataremos de entrelazar como argumento central del ensayo, destacando la mirada de la Iglesia, en el nivel de instituciones eclesiásticas —la Santa Sede, los obispos, el clero secular y regular—, además de las actividades de algunos laicos, dentro y fuera de los límites del catolicismo social.

Entre 1911 y 1912 se suceden acontecimientos sumamente relevantes para los destinos más generales del proceso revolucionario. Ya Ávila Espinosa, en un libro dedicado al interinato de León de la Barra (Ávila Espinosa, 2012), da cuenta de ello. Para iniciar, la ruptura definitiva entre Madero y el Partido Nacional Católico tuvo efectos señalados en cierta lectura católica sobre el fenómeno zapatista, alimentando y alimentándose de los temores del episcopado, las preocupaciones de la curia romana y las posiciones personales de algunos sacerdotes.

Así, en los siguientes apartados se presentan los avances de una investigación en curso (De Giuseppe, 2011: 171-196)[17], que busca trascender las banderas guadalupanas, los romeros y escapularios que acompañaban a los rebeldes zapatistas. De lo que se trata es de com-

---

15 Olivera se refiere a la obra de historia oral conservada en el Departamento de Estudios Históricos del INAH.

16 Por ejemplo, el Inventario del Archivo Parroquial San Miguel Arcángel, Tlatizapán, Adabi, 2009 y el Inventario del Archivo Personal Mons. Méndez Arceo, Ocotepec, Adabi, 2010.

17 Un primer análisis se encuentra en M. De Giuseppe, 2011: 171-196.

prender cómo las instituciones eclesiásticas se confrontaron con los miedos, las propuestas y los elementos, nuevos y antiguos, que iban surgiendo en torno al levantamiento sureño.

LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS: ENTRE MORELOS, LA SANTA SEDE Y LOS OBISPOS

Cuando estalló la revolución, la diócesis de Cuernavaca ocupaba un territorio de 7.052 km^2, con una población de 160 mil individuos[18]. Erigida por León XIII recién en 1891 como parte de un amplio plan de reorganización del gobierno y del territorio eclesiástico, era una de las más jóvenes de México.

Desde su creación y hasta 1898, la diócesis estuvo a cargo de Mons. Hypólito Vera. Ese año le sucedió el obispo de Campeche, Mons. Francisco Plancarte y Navarrete, quien era sobrino del abad de la Basílica de Guadalupe, Antonio Plancarte y Labastida (a su vez sobrino del arzobispo de México, Pelagio Labastida y Dávalos). El nuevo titular de la diócesis morelense encarnaba claramente el plan de construcción de puentes más sólidos entre Roma y las iglesias locales. Doctor en Teología, Filosofía y Derecho Canónico, políglloto, de origen social "alta", era experto en asuntos guadalupanos y apasionado de la liturgia, música sagrada, historia, geografía y arqueología. En 1892, cuando todavía era párroco en Tacubaya, participó, con su imponente colección personal de piezas prehispánicas, en la Exposición Histórica Americana que se montó en Madrid en ocasión del IV centenario del "descubrimiento" de las Américas[19].

Mons. Plancarte era un dinámico representante de la generación de "nuevos obispos", formados en el Pío Colegio Latinoamericano en Roma[20]; espacio de formación, junto con la universidad Gregoriana, que impulsaba una nueva tendencia de "romanización" del episcopado mexicano; un proceso que intentaba sumar a una erudición clásica, una nueva actitud pastoral en los futuros prelados. Esta tendencia

---

18 Los datos se refieren al informe rendido por Mons. Fulcheri y Pietrasanta a la Santa Sede en ocasión de su visita *ad limina*. ASV, fondo *Sacra Congregatione del Concilio relativo alla Visita ad limina* (CCRVA), Cuernavacen (Cuernavaca), f. 274, 1920, 2. El dato poblacional se refería al año 1903.

19 La delegación mexicana era encabezada por Vicente Riva y Palacio y la comisión preparatoria era presidida por Francisco del Paso y Troncoso, director del Museo Nacional, que luego recibió la colección Plancarte. Véase Del Paso y Troncoso, 1892, y Ramírez Losada, , 2009: 273-306.

20 Entre las obras de Mons. Plancarte, véase *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos*, Cuernavaca, 1909; *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe*, 1914; *Colección de documentos inéditos y raros para la historia eclesiástica mexicana*, México, 1924, y *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos*, 1913.

preveía que, a través de visitas apostólicas y trabajo de coordinación con sacerdotes y laicos, activos en lo social y educativo, se reconstruyera una más sólida presencia eclesiástica en el territorio administrado. Pocos meses después de su nombramiento como obispo de Cuernavaca[21], Plancarte exaltó esta actitud, actuando como relator en el Concilio Plenario Latinoamericano, celebrado en Roma entre el 28 de mayo y el 9 de julio de 1899.

En la diócesis a su cargo, además de fundar el Colegio de Santa Inés y Santa Cecilia, reorganizar el Seminario diocesano de San José (transformando el Seminario de Nuestra Señora de Guadalupe, fundado en 1894) y publicar un "Boletín Oficial y Revista eclesiástica", se ocupó del sistema parroquial, tanto de lo administrativo como de la difusión de cultos y devociones. En particular, prestó atención a la relación de los curas con las cofradías y, donde existían —como en la región más indígena de Hueyapan y Huazulco—, con las redes de mayordomías.

Paralelamente a la reorganización del culto, Mons. Plancarte dedicó tiempo al rescate de la historia del Estado de Morelos. Su convicción sobre la antigüedad de los pueblos autóctonos de origen náhuatl lo llevó a estudiar a las comunidades tlahuicas y xochimilcas y las invasiones mexicas, hasta identificar la región morelense con el mítico Tamoanchán, el paraíso terrenal de los nahoas[22]. La recuperación del pasado prehispánico a través de piezas arqueológicas y del análisis de fuentes coloniales (Sahagún y Motolinía sobre todo), subrayaba el papel evangelizador de la Iglesia, trazando una línea de continuidad imaginaria entre los primeros frailes franciscanos, hasta llegar al clero secular de esos días. En este mismo sentido, Plancarte ubicó el espacio simbólico de la prehispánica Quauhnáhuac identificándolo con la "catolicísima" Cuernavaca. Para ello transformó el antiguo convento-fortaleza franciscano en catedral y abrió su propia biblioteca privada y su segunda colección arqueológica a la consulta.

---

21 En el Concilio participaron 53 obispos, de los cuales 13 eran mexicanos, en su mayoría egresados del Pío Colegio. El cargo de secretario fue del anciano obispo de San Luis Potosí, Montes de Oca. Sobre el Concilio, véanse *Atti e decreti del Concilio Plenario latinoamericano*, Roma, Tip. Vaticana, 1900; AA. VV., *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio plenario de América Latina, 1899; Simposio Histórico tenido del 21 hasta el 25 junio 1999*, a cura de la Pontificia Commissio pro America Latina, ACTAS, Città del Vaticano, Libreria Editoriale Vaticana, 2000.

22 "Tamoanchán: el estado de Morelos y el principio de la civilización en México", en *El Mensajero*, México, 1911. Además, de Linares Francisco Plancarte y Navarrete, 1923. Sobre el valor histórico de los estudios del obispo, véanse A. López Austin, 1994; R. Haskett, 2005.

La preocupación de Plancarte por el espacio histórico-religioso y humano de su diócesis lo dotó de una sensibilidad para tratar, con estilo paternalista pero dinámico, la paz social del campo, si bien su diócesis se quedaba al margen del proceso de mexicanización de la iglesia —impulsado por los "nuevos laicos" en el triángulo Morelia, Guadalajara, Puebla— que se desprendía de los dictámenes de la *Rerum Novarum*.

A la creciente tensión entre pueblos y haciendas, aceleradas por el proceso de modernización de la industria azucarera (Crespo, 1986), ofreció una respuesta de tipo pastoral. Así se observa en los documentos relativos a la *Visita ad Limina* de Mons. Plancarte, ubicados en el Archivo Secreto Vaticano (ASV), en particular una carta en la que refiere las denuncias de los "indios de Tetelpa" en contra del sacerdote local, acusado de abusos[23]. En esta comunidad, identificada por el obispo arqueólogo como la antigua Quauhnáhuac, existía una vicaría fija dependiente de la parroquia de Xochitepec, notoriamente marcada por la fuerza de sus cofradías. El tiempo de la denuncia es muy cercano al del estallido de la Revolución: el conflicto con el cura creció paralelamente a las tensiones por el control del agua y la tierra entre los vecinos del pueblo y la hacienda de Zacatepec, en pleno proceso de modernización emprendido por su dueño, Mauricio de la Arena[24].

Las acciones pastorales de Plancarte en favor de la pacificación social de la diócesis se concentraron en darle un fuerte impulso al culto guadalupano, aprovechando el efecto de la Coronación de la Virgen en 1895. Este acto de revisibilización de la presencia eclesial se destinó a la difusión de una devoción al tiempo popular e institucionalizada, con miras a fortalecer la presencia eclesial[25]. Incluso en plena revolución, en una carta de Mons. Plancarte al arzobispo de México, Mons. José Mora y del Río, fechada 16 de diciembre de 1911, se pedía copia de las preces que se habían llevado a Roma para obtener el patronato de la Santísima Virgen de Guadalupe y otros materiales útiles para fortalecer e impulsar el culto mariano en las comunidades campesinas e indígenas "en aquellos momentos tan difíciles"[26].

---

23 Cuernavaca sobre el sacerdote de Tetelpa acusado por los indios; Visita *ad limina* de Mons. Plancarte, en ASV, México, Delegación Apostólica, 1155, Mons. Ridolfi, fasc. 45, Diócesis de Cuernavaca.

24 Sobre la historia de esta hacienda, luego famosa por la decisión del presidente Cárdenas de inaugurar el ingenio Emiliano Zapata, véase R. León Ramírez, 2013.

25 Así se lee en los documentos de la visita apostólica del obispo en 1900 y en los festejos especiales organizados para el 24 agosto de 1910, en ocasión de la proclamación, por parte del papa Pío X, de la Virgen de Guadalupe como Patrona de América Latina, evidencia cumbre del diálogo entre la Santa Sede y el régimen porfiriano.

26 Documentos de Francisco, obispo de Cuernavaca, AHAM, fondo Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 90, exp. 77, 1911.

Con la explosión del conflicto armado en Morelos, en los primeros meses de la insurrección zapatista, el obispo Plancarte y Navarrete manifestó su preocupación, pero al mismo tiempo, gracias a su conocimiento del territorio y de sus enlaces tanto con haciendas como con pueblos y comunidades, evidenció un sorprendente equilibrio. Y aunque el 27 de noviembre de 1911 —tres semanas después la toma de posesión de Francisco Madero como presidente y un día antes de la proclamación del Plan de Ayala— había sido nombrado arzobispo de Linares, la Santa Sede prefirió dejarlo en su diócesis hasta mayo de 1912, cuando dejó oficialmente el cargo a Mons. Fulcheri y Pietrasanta. En una etapa de frenesí del proceso revolucionario, marcada por el fracaso de la mediación de Gabriel Robles Domínguez, la agresividad de Ambrosio Figueroa, la radicalización política del Ejercito Libertador del Sur, los ataques a Madero de los conservadores y la intolerancia de los generales federales, la fractura del PCN y la rebelión norteña de Pascual Orozco; la Santa Sede miró con atenta preocupación la situación morelense. El retraso de la salida de Mons. Plancarte de la diócesis no fue casual o burocrático, como dan cuenta documentos conservados en el Archivo Secreto Vaticano que contribuyen a leer de manera más articulada la posición de la Iglesia católica dentro del conflicto revolucionario, por demasiado tiempo reducida a mera guardaespaldas de las posiciones conservadoras.

En un telegrama en italiano fechado 17 de abril de 1912, enviado por el delegado apostólico, Mons. Tommaso Boggiani, al secretario de Estado, Cardenal Merry de Val, se anota explícitamente: "Arcivescovo di Linares rimasto a Cuernavaca pell'influenza sua sui zappatisti" ("El Arzobispo de Linares se ha quedado en Cuernavaca por su influencia sobre los zapatistas")[27]. El documento citado anticipa un largo informe (el *Rapporto núm. 7*) enviado por la misma *delegación*, en el cual se describía con detalle la situación política, económica y religiosa del Morelos revolucionario. En este informe se observa un marcado interés de la delegación apostólica por la joven diócesis, afectada por los acontecimientos revolucionarios y marcada por la que se percibía como una preocupante violencia social. También sobresale la voluntad de interpretar la complejidad del contexto sociopolítico, sin quedarse en los estereotipos de bandolerismo bárbaro y pagano que dominaban la prensa y el debate entre los católicos urbanos y los miembros del PCN. En particular, en un pasaje del informe adjunto al telegrama, se lee:

27 ASV, México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, Diócesis de Cuernavaca, Busta 22, fascículo 68.

> La diócesis de Cuernavaca está formada por el Estado de Morelos. En este Estado comenzó su revolución el famoso Zap(p)ata y todavía sigue siendo el corazón de los zap(p)atistas. Cuando Monseñor Plancarte fue nombrado Arzobispo de Linares se presentaron solicitudes para que, retrasando su salida para el nuevo destino, pudiera detenerse en Cuernavaca, donde su presencia se ha considerado necesaria por el bien del pueblo, porque él era muy querido por todos y por los mismos zap(p)atistas; en los cuales se esperaba entonces que se podría ejercer una influencia beneficiosa. Para ello la debida autorización de la Santa C. Concistorial. El Estado de Morelos fue a partir de entonces siempre un teatro de guerra entre rebeldes y federales, sin que estos hayan sido capaces de dominar a los insurgentes[28].

En este documento se puede observar una cierta imparcialidad de la Santa Sede en el asunto bélico —por lo menos de la Secretaría de Estado—, que no pronuncia una explícita condena en contra de los campesinos insurgentes, ni asocia a los zapatistas con el riesgo del anarquismo y del bandolerismo, sino que suponía —hecho historiográficamente olvidado— un cierto reconocimiento de las instituciones eclesiásticas (comenzando por el mismo obispo) con respecto a la necesidad de relacionarse con los rebeldes: "su presencia (la de Mons. Plancarte y Navarrete) se ha considerado necesaria por el bien del pueblo, porque él era muy querido por todos y por los mismos zap(p)atistas".

Otra nota en el texto del delegado apostólico, que describe una escalada de la violencia armada, con ataques y represalias, presenta una crítica abierta a la actitud de las autoridades civiles, en particular al gobernador Ambrosio Figueroa, y al ejército federal. Los dos se percibían como abiertamente hostiles al obispo:

> Sin embargo, recientemente el Gobernador de Morelos inició una era de sospechas contra todos los que eran respetados por los zap(p)atistas o que ejercían cualquier influencia sobre ellos, por temor que fueran encubridores. Últimamente fueron encarcelados por sospechas algunos sacerdotes y unos párrocos, luego liberados, una vez demostrada su inocencia. El mismo Monseñor Plancarte se encuentra ahora sospechado e incluso vigilado, ya que un guardia está a la puerta del Episcopado, quizá para ver qué tipo de personas lo visitan. Sabiéndose él controlado por el Gobernador y temiendo a ser acusado de favorecer a los rebeldes y sufrir alguna humillación, habría pensado mejor dejar Cuernavaca y tomar posesión de su nueva arquidiócesis[29].

28 *Ídem.*

29 *Ídem.*

Ante la desconfiada hostilidad del gobernador maderista y por temor a los efectos de un levantamiento en masa de los pueblos, el delegado apostólico añadía que según Mons. Plancarte la situación de la diócesis y las condiciones de los feligreses eran cada día más dramáticas. Este sugería implícitamente una posición de discreta mediación. Se acusaba a la guerrilla de destruir la paz social pero, aún más, se condenaba la acción represiva de los federales, descrita como "terrible" hacia la gente de los pueblos, considerada católica en su gran mayoría, con fusilamientos, violencias y saqueos. Esta situación hacía casi imposible el ejercicio del culto y la asistencia espiritual a los feligreses, sobre todo a campesinos e indígenas. Apenas parcialmente distinta aparecía la situación en las haciendas. En atenta consideración del estado de cosas, Plancarte nombró, el 25 de abril de 1911, a Pío Galisiau, considerado un hombre abierto al diálogo, como párroco de Ayala, trasladándolo desde Jonocatepec, donde había establecido fuertes enlaces con la población local, los representantes de las cofradías y los organizadores de los festejos[30].

El argumento clásico de las instituciones eclesiásticas como "defensoras del pueblo" (muy común en el escenario europeo de las dos guerras mundiales) se refleja claramente en el discurso del delegado apostólico italiano, quien como obispo de Adria, en Véneto, había experimentado un pequeño levantamiento popular en su contra apenas dos años antes[31]. Mons. Boggiani quedó muy impresionado por los actos violentos que acompañaban a los enfrentamientos armados. En Morelos, después de la gestión huertista de la crisis, entre 1911 y 1912, con la campaña represiva conducida por Juvencio Robles en reacción al Plan de Ayala, la situación iba degenerando, sobre todo para la población civil; ya se habían registrado numerosos casos de ataques indiscriminados a pueblos, mientras hechos como la toma pacífica de Cuernavaca por los zapatistas en la primavera anterior, o la misión de Madero en Cuautla, parecían algo lejano en el tiempo.

Desde Roma, la Secretaría de Estado intentó monitorear la situación morelense con crecientes temores. En atención a los hechos descritos por el delegado, se decidió que, a pesar del carisma personal de Mons. Plancarte, de sus relaciones transversales con hacendados

---

30 Cuernavaca. Nombramiento de Pío Galisiau como párroco de Ayala, 1911, AHAM, fondo Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 84, exp. 24.

31 En septiembre de 1909 la población de Adria se sublevó en contra de Mons. Boggiani, como reacción a la decisión de la congregación de los obispos de trasladar a Rovigo la sede curial. Este levantamiento costó a Adria una dura interdicción por parte del papa Pío X. El documento está disponible en <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS %2001%20%5B1909%5D%20-%20ocr.pdf>.

y pueblos, su papel pacificador y plan guadalupano, su presencia en Morelos se tornó más peligrosa. Mas allá de la posición del obispo —como representante del episcopado—, el riesgo era exponer a la Iglesia misma a críticas de naturaleza política, en una etapa muy compleja de las relaciones con el gobierno de Madero y con los católicos del PCN. Después de semanas complicadas, el 3 de mayo se comunicó el nombramiento oficial del nuevo obispo de Cuernavaca[32], el rector del Seminario de México, Mons. Manuel Fulcheri y Pietrasanta[33]. También egresado del Pío Colegio Latinoamericano (1897-1901), el prelado designado era experto en derecho canónico y teología dogmática. A partir de su actuación como director espiritual del colegio Jesús María y como canónigo honorario de la Basílica de Guadalupe y de la Catedral Metropolitana, Fulcheri era conocido por su capacidad diplomática, prudencia y actitud de diálogo. Al nuevo obispo correspondió dirigir la diócesis durante las etapas más dramáticas de la revolución en armas (hasta abril del 1922). En ocasión de su consagración oficial, celebrada en la Basílica de Guadalupe, en continuidad con los llamamientos de su predecesor a la Morenita del Tepeyac, Fulcheri presentó su escudo episcopal, en el cual resaltaba una explícita exhortación a la paz y la caridad. Con su nombramiento, la Santa Sede probablemente buscaba mantener en Morelos a un prelado prudente, capaz de sostener el diálogo y de establecer buenas relaciones con las instituciones locales y federales, así como con los hacendados, militares y los movimientos católicos organizados a nivel popular, además de ocuparse de sacerdotes, seminaristas y religiosos, sin enfrentarse con los seguidores del movimiento rebelde.

Otros documentos guardados en el ASV confirman esta posición de la Santa Sede. Por ejemplo, a fines de marzo de 1913 el mismo Mons. Fulcheri, a pesar de su fama de discreción, fue llamado a una mayor prudencia por parte del delegado apostólico, por haber dejado tocar a la banda militar en la catedral[34]. Mons. Fulcheri se defen-

---

32 Carta del delegado apostólico a Mons. Fulcheri, 3 de mayo de 1912, ASV, México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, Diócesis de Cuernavaca, busta 22, fascículo 68.

33 Fulcheri nació en San Ángel de una familia de origen italiana. Su padre, Lorenzo Fulcheri, fue un inmigrante de origen piamontés, lo mismo que su abuelo materno, Pietro Pietrasanta, ex militar napoleónico, quien se trasladó a México después del fracaso de la campaña de Rusia.

34 "Ill.mo y Rev.mo Señor —escribió— esta Delegación Apostólica ha sido informada que en las funciones del Viernes Santo celebradas en esta Catedral, desempeñó una banda militar, y también no se presentó música sacra. Este en contra de las predicaciones de la S. Sede. También habría sido profusamente distribuido el programa de dicha música. Ruego entonces V.S. Ill.ma querer ofrecer la información exacta al

dió, contestando que el jefe militar de Cuernavaca le había pedido permiso para que la banda tocara, durante los ejercicios de las dos horas de agonía, unos extractos de lo *Stabat Mater* de Rossini, asegurándole que ya lo habían hecho en otras de las principales catedrales de la República.

A un mes de la muerte de Madero, a pesar de la exposición política de Mons. Mora y del Río y de otros obispos mexicanos, y de la adhesión de muchos católicos (dentro y afuera del PCN) al régimen golpista, la situación era percibida en el Vaticano como particularmente delicada. En tiempos del ascenso al poder del general Huerta, aparece claro que el secretario de Estado, el cardenal Merry de Val, por la diócesis de Cuernavaca, no quería que se ofreciera una legitimación pública a las instituciones militares y prefería evitar una identificación explícita con la nueva administración huertista (signada por el asesinato de Madero y Pino Suárez). Esta actitud, contraria a la actuación de Mons. Mora y del Río en la cercana capital federal, resulta reveladora por varias razones. Al finalizar marzo de 1913, se entraba de hecho a una etapa todavía de interlocución sobre el destino del levantamiento sureño. Es útil recordar que en aquel momento Huerta, a pesar de la misión "de paz" que encomendó a Pascual Orozco padre con respecto a los zapatistas, había ya nombrado jefe de armas al "incendiario" Robles con el plan de que este sustituyera pronto al gobernador provisional, Benito Taonar. El primer acto de gobierno de Robles, el 5 de marzo, fue la suspensión de la Ley de garantías en el Estado.

Fulcheri vivía en medio de un clima de creciente presión, manifestando su preocupación al delegado por "el ateísmo absoluto en que se mantiene nuestro ejército". Teniendo en cuenta esta consideración intentó justificar la actuación de la banda militar en catedral, planteando que un rechazo habría podido ser mal interpretado por las autoridades, y en todo caso, esto habría servido para aliviar "las almas de los infelices soldados".

Argumentando la particular atención con la que la Santa Sede se ocupaba de la situación de Morelos, presentamos enseguida la lógica reacción del delegado, quien no aceptó minimizar el caso y no pareció convencido del efecto pedagógico y pacificador invocado por el obispo de Cuernavaca, el cual fue invitado a no mantener relaciones demasiado estrechas con las instituciones militares. Y si bien se refería a una cuestión de respeto de las reglas litúrgicas impulsadas por el

---

respecto". Carta del delegado apostólico a Mons. Fulcheri, 25 de marzo de 1913, ASV, México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, Diócesis de Cuernavaca, busta 22, fascículo 68.

pontificado de Pío X[35], muy probablemente la delegación procuraba evitar con esa actitud un exceso de exposición filo-gubernamental en Morelos, para no perder el prestigio popular conquistado por Mons. Plancarte y poner en riesgo la presencia misma de los sacerdotes en los pueblos controlados por los zapatistas, al punto de comentar: "en el caso de la catedral de Cuernavaca la derogación de las reglas resulta particularmente grave precisamente por la situación de tensión y violencia que caracterizaba la diócesis". El representante de la Santa Sede en tierras mexicanas consideraba útil mantener continuidad con la línea pastoral de Mons. Plancarte, por lo que enumeró las tres circunstancias agravantes que se sumaban en el caso de la diócesis morelense: *1*) que se trataba del Viernes Santo, el día destinado al recogimiento espiritual; *2*) que en Cuernavaca hay un seminario y este acto de derogación a las reglas no ofrecía un buen ejemplo para los estudiantes que tenían que estudiar la liturgia, el derecho canónico y aprender a observar las leyes de la Santa Sede, y *3*) que su predecesor, Mons. Plancarte, había organizado un largo y duro trabajo para introducir en su diócesis la observancia de este *motu proprio* de Pío X:

> ¿Y ahora qué se va a decir del clero y de los mismos seglares al ver un modo de acción tan diferente entre los dos obispos? ¿A qué sirven los esfuerzos de un obispo en favor de la disciplina eclesiástica, si el sucesor, con una interpretación amplia y sin fundamento destruye en un momento un precepto de larga práctica y esfuerzos amplios?[36]

Así escribió el delegado Boggiani a Fulcheri, dándole indicaciones sobre cómo portarse en el futuro, recordándole finalmente, en italiano, que "*La banda militare poi è in special modo bandita nelle chiese*"[37].

Pocos días después, el 16 de abril de 1913, por disposiciones de Huerta, el general Juvencio Robles mandó a detener al gobernador suplente, Tajonar, y al presidente municipal de Cuernavaca, Felipe Escarza, acusado de filo-zapatismo, y tomó posesión como gobernador militar del Estado con poderes especiales. A pesar de las protestas en la Cámara de Diputados, del gobernador electo, Leyva, y sin preocuparse mucho del "Manifiesto zapatista de Xochimilco", preparado por Abraham Martínez, en pocos días se anunció una nueva

35 Pío X, Motu Propriu, *Tra le sollecitudini, sulla musica sacra*, 22 de noviembre de 1903.

36 *Ídem.*

37 Carta del delegado apostólico a Mons. Fulcheri, 5 de abril de 1913, ASV, México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, Diócesis de Cuernavaca, busta 22, fascículo 68.

y mucho más drástica campaña en contra de los rebeldes. El 6 de junio, Robles ordenó por decreto a la población de "los pueblos y ranchos del Estado", reconcentrarse en Cuernavaca y en las principales ciudades dentro de diez días, porque iba a empezar la campaña de tierra arrasada de las comunidades. Las políticas de concentración de la población y la movilización militar abrían una nueva etapa en la revolución del Sur.

Frente al recrudecimiento del conflicto se entiende que, para la Santa Sede, detrás del reclamo por la cuestión litúrgica había preocupaciones pastorales, sociales y políticas. Fue así que la Delegación Apostólica intentó, en lo posible, monitorear la situación de una diócesis marcada por la rebelión zapatista cuya dimensión popular se percibía como particularmente relevante. Así se entiende por qué Mons. Boggiani invitara al obispo Fulcheri (junto con otros colegas de diócesis sureñas) a tener firmemente en cuenta las dos circulares vaticanas de 1912 dirigidas a América Latina, sobre la evangelización de los indios. Estas reverberaban en un folleto titulado *La Iglesia católica y la Revolución en México*, en el cual se lee:

> […] la clase indígena a la cual pertenecen como diez millones de individuos; inculta, indigente pero creyente y sin más freno para el mal, sin más consuelo en su situación actual e sin más esperanza de redención que la religión católica. Clase criolla 4 millones, clase superior ilustrada un millón. La actual revolución solamente difiere de las anteriores en que es más radical. El clero y los católicos mexicanos saben y reconocen que es necesaria una reforma social, que mejore la condición de la clase indígena y de la clase intermedia, pero saben también que esta reforma no será fructífera ni durará si se pretende establecer sobre las ruinas del antiguo edificio social y si no se funda en las bases únicas que sostienen la sociedad, la familia, la propiedad, la patria y la religión[38].

Era como decir que, sin olvidar el tradicional respeto de los católicos a las autoridades, el orden constituido, la paz social y la prioridad de las buenas relaciones con los hacendados, la Iglesia no debía, ni podía abandonar totalmente su papel y presencia en el mundo rural e indígena, defendiendo discreta pero cuidadosamente los "espacios periféricos" reconquistados, entre mil dificultades, durante el Porfiriato. Un tema de larga duración que regresará con fuerza en la etapa de la huelga del culto y del enfrentamiento con el gobierno callista (De Giuseppe, 2007).

---

38 ASV, México, Delegación Apostólica, Mons. Boggiani, 90. Questioni politiche e religiose.

En estos tiempos revolucionarios, la necesidad de mantener el prestigio de la Iglesia frente a los feligreses campesinos e indígenas, en los pueblos y rancherías amenazados por las políticas de concentración, se concentraba en la labor del sacerdote. A pesar de la gran articulación que caracterizaba la presencia del clero en el territorio de la diócesis, esta seguía culturalmente marcada por lo que Alan Knight describió como una dimensión identitaria típicamente parroquial y pueblerina de larga duración (Knigth, 2013). Los documentos nos indican la atención reservada a los informes sobre la situación de las parroquias y ermitas de la diócesis y su rápido deterioro entre 1913 y 1914. En una carta del 20 de octubre de 1913 —el mismo día del lanzamiento del nuevo manifiesto revolucionario de Zapata, con el cual el caudillo proclamaba acercarse de la victoria, "costada al pueblo mexicano un enorme sacrificio" legitimando la "guerra de los oprimidos contra los privilegiados" y contraponiendo "el burgués al peón", "el capitalista, el soldado el gobernante al esclavo y analfabeta"— (Magaña, 1985: 312-317), Mons. Fulcheri escribió al arzobispo de México un sintético pero interesante mensaje. Con este le comunicaba que, gracias a un alivio momentáneo de los combates, se habían podido restablecer los contactos con algunos sacerdotes, como el padre Navarro, con el cual las comunicaciones estaban interrumpidas desde hacía cuatro meses. Por eso se decía disponible a la remisión de los informes deseados por la Santa Sede. Cambiando el argumento contestaba, como buen liturgista, estar de acuerdo con la propuesta del obispo de Yucatán para abrir una discusión entre los prelados mexicanos sobre la idea de formar un apéndice al ritual romano apto al caso de México y a sus necesidades, en medio del proceso revolucionario[39].

Un año exacto después de las instrucciones de Mons. Boggiani a Fulcheri por el caso del concierto de la banda militar en la catedral, y dos días antes del famoso discurso "indigenista" del delegado zapatista Paulino Martínez en la Convención de Aguascalientes, el 25 de octubre de 1914, el mismo Benedicto XV tocó públicamente la cuestión de la Iglesia en medio de la Revolución mexicana. El nuevo papa, que había seguido desde lejos la evolución de la situación del país latinoamericano, durante sus años como sustituto de la Secretaría de Estado, quiso recuperar el tema de la pacificación urgente y necesaria con una carta dirigida al arzobispo Mora y del Río, todavía desorientado por la caída de Huerta. Los ataques de los constitucionalistas de Carranza en

39 Obispo de Cuernavaca al arzobispo sobre la remisión de los informes que desea la S. Sede, AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 124, exp. 80, 1913.

contra del compromiso del obispo con el régimen contrarrevolucionario y el papel de apoyo a Huerta desarrollado por el PCN y varios católicos ilustres, abrían una etapa particularmente delicada y peligrosa para el futuro de la Iglesia mexicana. Se lee entonces (en italiano) en el documento papal:

> Tomando posesión del Pontificado por la misteriosa voluntad de Dios, sentimos una profunda ansiedad por la horrible guerra que desde hace tiempo baña de sangre humana los campos de casi toda Europa; sin embargo, como si no estuviéramos ya atribulados sobre medida, hemos recibido muchas noticias de estas regiones lejanas, sobre el estado de la Iglesia en México, que nos producen una gran preocupación. Por supuesto que nos abrazamos, venerado hermano, a ti y a los otros obispos de la República con el afecto que compartimos con ustedes por las tribulaciones que soportáis. Por lo tanto, combinamos de corazón Nuestras oraciones con las vuestras, para que, por la gracia de Dios misericordioso y por intercesión de la Santísima Virgen de Guadalupe, se compongan en hora buena las discordias intestinas, y todos puedan disfrutar de una convivencia pacífica. No tenemos ninguna duda de que este será el futuro inminente, si sus conciudadanos, y sobre todo el clero, refinaran de alguna manera sus sentimientos cristianos y trataran de apaciguar a Dios, sustentando con humildad a las desgracias. Porque, en verdad, es inevitable que, después de tanta agitación, vengan grandes calamidades, y no queremos que se pierda el testimonio de nuestra solidaridad[40].

Lamentando los límites de la acción diplomática de la Santa Sede en tierras mexicanas, el nuevo papa anunciaba el envío de dinero al arzobispo para enfrentar la crisis de la arquidiócesis primada y al mismo tiempo manifestaba públicamente sus miedos. Así Mons. Boggiani tuvo que salir del país y regresó a Italia para asumir la posición de administrador apostólico de la diócesis de Génova, mientras la gestión diplomática de las relaciones con México pasaba al delegado apostólico en Estados Unidos, Mons. Giovanni Bonzano. En vísperas de la guerra civil que protagonizaron constitucionalistas, villistas y zapatistas, la solidez del papel pacificador del clero mexicano aparecía nuevamente cuestionada.

---

40 Epístola *Pontificatum Secreto*, del Papa Benedetto XV al R.P.D. Giuseppe Mora y del Río, Arcivescovo messicano, a proposito del grave stato della Chiesa messicana, 25 ottobre 1914, disponible en <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/letters/documents/hf_ben-xv_let_19141025_pontificatum-secreto_it.html>.

LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS II: DE CURAS, REBELDES Y PUEBLOS

No es una operación sencilla analizar las relaciones entre sacerdotes, párrocos, seminaristas y religiosos con los jefes y militantes zapatistas, por un lado, y las autoridades militares (porfirianas, maderistas, huertitas y constitucionalistas) por el otro, para no hablar de los "pacíficos"; sin embargo, de las fuentes se obtienen algunos ejemplos significativos para estimular una reflexión sobre la profunda articulación que marcaba esta relación.

A pesar del recelo personal de Zapata por los sacerdotes amigos de hacendados, de las críticas de este peculiar "liberal" pueblerino hacia la institución eclesiástica en sí misma, de la influencia de protestantes (como Otilio Montaño) o de anticlericales declarados, entre los líderes políticos del Ejército Libertador del Sur, los estudios emprendidos dan cuenta de que, un buen número de curas de las 29 parroquias de la diócesis no tenían malas relaciones con los rebeldes. Ni siquiera la imposición de impuestos forzosos a las parroquias rompió un contexto general de vida religiosa que distanciaba a los rebeldes zapatistas de los otros frentes revolucionarios.

A pesar de los huecos documentales producidos por la quema de archivos parroquiales y la consiguiente pérdida de fuentes, se ha podido reconstruir, para varios casos, cómo algunos sacerdotes siguieron gozando de un cierto prestigio en sus comunidades y con sus feligreses, durante distintas etapas de la Revolución. Esto pasó tanto en pueblos que apoyaban al ejército suriano como en comunidades "neutrales" que tenían contacto directo con los jefes zapatistas. En general, y en un cuadro muy variado de relaciones con las congregaciones parroquiales, los curas eran parte integrante de la cultura pueblerina que alimentaba el mundo zapatista y, en plena Revolución, seguían manteniendo su papel en el universo sociocultural de la comunidad campesina morelense y aun en las regiones zapatistas de Guerrero, Puebla, Oaxaca y el Estado de México[41].

En lo anecdótico destacan casos famosos (aunque superficialmente documentados) de religiosos relacionados con el movimiento de Zapata: el del párroco de Cuautla, conocido en la retórica revolucionaria como autor de la trascripción a máquina del Plan de Ayala, o el del párroco de Tepalcingo, Francisco Payá, asesinado en octubre de 1913, al parecer por haber tocado las campanas para avisar de la llegada de los federales. Un sacerdote de Tepoztlán era conocido por mantener buenas relaciones con el jefe zapatista Refugio Sánchez, y

41 Para una lectura de largo plazo de la cultura del pueblo en Morelos véase H. Crespo (1984).

del cura de Axochiapán se sabe que regaló un caballo alazán al mismo *jefe revolucionario*. Estos son los ejemplos clásicos que alimentan mitos locales y corridos, pero que detrás esconden la existencia de un diálogo articulado que se arraigaba en la mencionada estrategia de la Iglesia de no desaparecer en los pueblos y, que respondía a la necesidad de los jefes rebeldes de mantener buenas relaciones con las autoridades religiosas (laicas y no).

En espera de reconstruir un mapa completo de los documentos sobrevivientes resguardados en los archivos parroquiales morelenses y de otras entidades afectadas por el levantamiento zapatista, es posible recurrir a fuentes de variada procedencia como la carta que se conserva en el AHAM, fechada 8 de febrero de 1914, que escribe el secretario de Guerra y Marina de Huerta, el general Aureliano Blanquel, al arzobispo de México, sobre la existencia de enlaces entre curas y rebeldes:

> Muy estimado señor arzobispo, consecuente con mi propósito de no molestar a los individuos que pertenecen a la iglesia, hoy me permito remitir a Uds. a un sacerdote que me fue remitido por las autoridades del estado de Morelos, acusado de connivencia con los zapatistas. Le ruego que se sirva amonestarlo o aplicarle la corrección que juzgue conveniente[42].

Pocos días antes, a partir del decreto presidencial que aumentaba a 200 mil los efectivos del ejército federal, signo de la desesperación de Huerta, se habían incrementado los reclutamientos forzosos, aumentando la presión de la leva y agudizando la tensión en los pueblos morelenses. Todo ello justo mientras las fuerzas surianas intentaban reorganizar la vida civil en los pueblos bajo su control, con decretos como los que prohibían la venta de bebidas alcohólicas[43], la introducción de los revolucionarios en casas particulares sin el previo consenso de los moradores[44] y que ordenaban a los insurgentes no pedir dinero a las autoridades pueblerinas[45]. Lo anterior al tiempo

---

42 AHAM, fondo Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 125, exp. 61, 1914.

43 Decreto del 10 de febrero de 1914, AGN, fondo Genovevo de la O, caja 19, exp. 7, f. 93.

44 Decreto del 11 de febrero de 1914, AGN, fondo Genovevo de la O, caja 19, exp. 7, f. 106.

45 En este otro decreto del 11 de marzo de 1914 se lee: "Ordeno a los jefes, oficiales y soldados insurgentes, no exijan cantidades de dinero a la autoridad de la cuadrilla (...) sino que deberán dar las garantías que le corresponde, tanto a la autoridad como a los vecinos de la misma, respetándolos en su persona e intereses, pudiendo solamente proporcionar a los revolucionarios que llegaren a pasar por ese lugar,

que se giraban instrucciones para establecer la repartición de terrenos pertenecientes a los "enemigos de la Revolución y defensores del mal gobierno ilegal de Huerta"[46]. En este tenor de cosas, evitar un enfrentamiento con los sacerdotes y las autoridades laicas del pueblo parecía una operación favorable al control del territorio. Estos datos se mencionan en artículos publicados en el "Boletín oficial y revista eclesiástica del obispado de Cuernavaca", a partir del testimonio de un padre redentorista, misionero en Huajintlán, que comentaba que un zapatista le había dicho: "parece que tiene usted miedo padre, pero no tenga cuidado con usted no nos metemos"[47].

Esta actitud de algunos curas preocupaba a las autoridades, en una etapa en la cual Huerta intentaba mantener un equilibrio entre su esfuerzo de militarización del régimen y la búsqueda de buenas relaciones con las instituciones eclesiásticas. No sorprende entonces que, comentando la lectura del informe presidencial en la apertura de la XXVI Legislatura, en *El País*, ahora ya plenamente filohuertista, se hubiera escrito:

> El señor general Victoriano Huerta, en su carácter de Presidente de la República, realizó ayer en la Cámara un acto de extraordinaria significación de alteza incomparable, de grande, noble y trascendental patriotismo; un acto que desde más de cincuenta años no contemplaba la nación y que hoy (…) ante el abismo que por todas partes nos rodea, es luz y señuelo y esperanza honor del gobierno y garantía del pueblo: el Señor Presidente invocó el Santo Nombre de Dios[48].

Y las palabras presidenciales resonaban así:

> "Estamos, hermanos míos, en presencia de la República. Yo, el último de los hijos del pueblo, soy liberal pero también extraordinariamente religioso, porque sé que solo Dios puede dar al hombre las fuerzas morales que necesita. Exhorto a todos que nos despojemos de intereses personales en bien de esta patria desventurada y me comprometo hasta llegar al sacrificio a garantizar con mi vida la paz de la

---

alimentos para ellos y pasturas para sus caballos, hasta donde sus circunstancias se lo permitan; en la inteligencia de que nadie absolutamente molestará y todos aquellos que no respeten la presente orden superior serán castigados severamente", AGN, fondo Genovevo de la O, caja 19, exp. 7, f. 115.

46 Decreto del 11 de febrero de 1914, AGN, fondo Genovevo de la O, caja 19, exp. 7, f. 111.

47 En *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, N° 13, 1 de julio de 1911, p. 250.

48 "Solo el nombre de Dios es capaz de dar al hombre verdaderas fuerzas morales", en *El País*, México, 2 de abril de 1913.

> República cueste lo que cueste" La ovación fue de aquellas que nadie podrá olvidar[49].

El mismo día el periódico católico anunciaba triunfalmente que Pascual Orozco hijo, al frente de tres mil fronterizos, estaba ya listo para bajar al sur, para combatir a los zapatistas y pacificar la capital.

En una suma de contradicciones, en la complejidad de posturas y presencias católicas, aparece otra carta del general Blanquel a Mora y Del Río, fechada en noviembre 1913, en un momento particularmente crítico para el régimen, en la cual se despreciaba la "conducta revolucionaria" del cura Esparragosa y se anunciaba la remisión por las autoridades de Morelos de otros "eclesiásticos zapatistas":

> Muy distinguido Señor y fino amigo. Saludo a Ud. con afecto sincero pues sabe que le estimo verdaderamente. Deseo que se encuentre sin novedad gozando de completa salud. El objeto de escribir a Ud. es manifestarle que mandé traer de Guaymas al señor cura Esparragoza (Guillermo Esparragoza) pues por conductos fidedignos y sinceros sé que estaba revolucionando y con el carácter de agitador en contra del actual Gobierno Constituido (y que manifiesta simpatías zapatistas). Como Ud. comprenderá esto en un sacerdote del culto católico es altamente perjudicial por la influencia que puede tener en determinado grupos sociales. Yo se lo envío a Ud. para que impida que él regrese, pues podría sobrevenirle un duro castigo esperando que Ud. se sirva amonestarlo de manera enérgica[50].

Datos similares aparecen también en pleno carrancismo, en una carta escrita por el arzobispo de México en 1915, durante su exilio en Estados Unidos, cuando el vicario Paredes se encontraba a cargo de la arquidiócesis primada. Aunque aquí la acusación de filozapatismo en contra de algunos curas puede ser funcional al plan constitucionalista de deslegitimación del zapatismo como fanático y reaccionario, sobresale la preocupación del obispo desterrado por la situación del clero:

> Entre tanto de México me llegan noticias que V.(uestra) S.(eñoría) Ilma y Rvma. calificará. Han sido fusilados el cura de Ixtapalapa, el de Xochimilco y el de S. Gregorio, cerca de Xochimilco y hay duda de alguno otro. Acusados, sin probárselo, de ser zapatistas. Como 12 o 14 sacerdotes de México fueron reducidos a prisión, pero salieron con

49 *Ídem.*

50 La carta, insertada en la documentación dirigida de Blanquel al arzobispo de 1914, está fechada 17 de noviembre de 1913, AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 125, exp. 61.

> el gravamen de tener que presentarse diariamente. Entre ellos dicen que estaba el P. Pardavé. Al Sr. Argüelles se le busca y ha tenido que ocultarse[51].

Cambiando de perspectiva, presentamos un documento del fondo Genovevo de la O, fechado 27 de marzo de 1914, firmado por el jefe suriano Francisco Pacheco. Este, como general de división y encargado de las operaciones en la región de Huitzilac, escribía a Zapata desde Zumpahuacan, lamentándose de los vecinos de un pueblo cercano:

> (…) llegaron un tal Cal y Mayor, secretario de Ud., y un tal Zamora para molestar al cura del pueblo, el cual es pacífico, no se mete en asuntos del gobierno y ha ayudado mucho a todo el pueblo. Que si quiere le pregunte al general Saavedra que viene seguido por aquí. Que si no recibió a estos señores fue porque con ellos venía uno que le robó 20.000 pesos y un macho muy bueno pero que recibe a todos con amabilidad. Que los que han hablado mal de él han sido algunos de Chalmita porque aquí viene la tropa del gobierno pero que eso no se puede evitar y que siempre ha venido, incluso desde que el Pacheco andaba por aquí. Que el señor cura pide por todos a Dios. Y que no se vuelvan presentar esas personas para molestarlos y que solo serán recibidos si les dan garantías[52].

De acuerdo con lo analizado por Chevalier[53], Womack, Rueda y Ávila Espinosa, aquí se pone el acento en las relaciones entre jefes del movimiento zapatista, pueblerinos y líderes políticos urbanos manifestando un cierto choque cultural (Ávila Espinosa, 2001: 319-344). Si Soto y Gama, reformista pos-liberal, mostraba una personal reinterpretación anarco-agrarista de su originaria formación social católica, otros líderes políticos del movimiento, de formación liberal o protosocialista, se caracterizaban por un anticlericalismo ideológico mucho más marcado y culturalmente distinto de la dimensión anti institucional que caracterizaba a la mayoría de los jefes. Estos eran, entre otras cosas, constantemente obligados a relegitimar su papel de *primus inter pares* en la federación en armas, constituida por milicianos campesinos, en su mayoría católicos y guadalupanos.

Rafael Cal y Mayor, muy lejano culturalmente de sus milicianos con escapularios e imágenes marianas escondidas en el sombrero, re-

---

51 Carta del 14 de noviembre de 1915 desde San Antonio Texas. ASV, Archivo de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (AAES), México, III periodo, f. 130, 1915, 10.

52 AGN, archivo del fondo Genovevo de la O, vol. 3, exp. 3 f. 58.

53 Quizá las primeras reflexiones en este sentido se encuentran en F. Chevalier, 1960: 165-187.

presenta un caso emblemático entre los políticos que se agregaron al movimiento sureño. Hijo de terratenientes chiapanecos y exponente del maderismo de la frontera sur, había tomado una clara posición anticlerical y anticonservadora[54]. En particular, en ocasión de su colaboración con el periódico *Chamula G*, Cal y Mayor criticó el papel histórico de la Iglesia mexicana, acusando tanto al obispo de Chiapas, Orozco y Jiménez, de complotar para mantener los Altos en una época de oscurantismo colonial, como "el bando pajarito" encabezado por el catequista tzotzil Jacinto Pérez con sus "indios fanáticos"[55]. Si desde Estados Unidos, el radical anticlerical Ricardo Flores Magón parecía dispuesto a dejar de lado estas inquietudes, reconociendo a los inditos que apoyaban a Zapata el papel de "alma digna" y "proletaria" del movimiento revolucionario (Flores Magón, 1914), para Cal y Mayor los "indígenas fanáticos" del sur, así como los mayordomos de San Juan Chamula o de Tila, con sus devociones sincréticas y rituales "mágicos", eran percibidos como una expresión humana de la "barbarie del pasado" que el México moderno y revolucionario ya no podía tolerar.

LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS III: DE CURAS, HACENDADOS Y PACÍFICOS

La acción "moderadora" del clero morelense en los años del conflicto armado, funcionó a distintos niveles. Sacerdotes que decían misa en las capillas de las haciendas y que tenían buenas relaciones con los dueños, podían funcionar como elemento pacificador, actuando para frenar la acción zapatista. Una carta de octubre de 1912 del sacerdote de Otzolotepec, Manuel García, a Mons. Mora y del Río, muestra esta posición:

> Don Pascual Becerril, dueño de la Hacienda del Mayorazgo de esta doctrina expone respetuosamente que en vista de los grandes males que amenazan a su finca, con la presencia de los zapatistas, y constándole que la presencia de un sacerdote prudente ha contenido la furia de esta gente perversa y de consiguiente salvado muchas vidas y intereses, atentamente suplica se digne concederle un sacerdote en calidad

54 Cal y Mayor representó un caso de zapatista "peculiar", que se acercó al movimiento al final del 1913. En el plan de difusión del movimiento en el sur del país, desde el abril de 1915, fue nombrado por el Ejército Libertador del Sur (ELS), jefe de las operaciones militares en Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán. Sobre él, véase Benjamin, 1983: 547-620.

55 Sobre estos temas, además de los estudios sobre Mons. Orozco y Jiménez en San Cristóbal y de las investigaciones chiapanecas de Jan de Vos y Mario Rus, véanse Viquiera, 2002; Espinosa, 1993.

> de capellán de la mencionada hacienda o un vicario para esta parroquia pero con residencia en la citada finca[56].

Este papel *defensivo,* coherente con los dictámenes paternalistas y pacificadores proclamados en los congresos agrarios de Tulancingo (1904 y 1905) y Zamora (1906); y en el IV Congreso Católico Nacional de Oaxaca de 1909, promovido por Mons. Gillow y Zavalza, a fines del Porfiriato; revalora la misión civilizadora de la Iglesia, cuya labor "de santa caridad (de) unir a los indígenas con clases civilizadas y cultas, unirlos con nosotros para que, dentro de nuestra sociedad, nuestras leyes y nuestras costumbres, tengan los mismos bienes"[57], se afirma enfáticamente.

Además, no se debe olvidar que si existían sacerdotes involucrados con el movimiento zapatista o abiertos al diálogo con los rebeldes, había otros que, por formación cultural o actitud, condenaban el riesgo de la anarquía o simplemente preferían no exponerse frente a las autoridades civiles y militares y toleraban las presiones del ejército[58]. Y así como el cura Francisco Payá fue asesinado por haber tocado las campanas para avisar a los zapatistas de la llegada de los federales, el párroco de Chicautla, Vicente López, escribió al vicario Paredes, en febrero de 1912, justificándose por haber permitido a los maderistas subir al campanario para avisar a los ciudadanos de la llegada de los rebeldes: "En estos momentos se esperan a los zapatistas, a las 9.30 a.m., los maderistas me pidieron permiso para subir a la torre de la parroquia. La pobre gente salió fuera del pueblo para librarse de la gente mala; otras familias se alojaron en el curato"[59]:

> (…) los vasos sagrados, todas las cosas de valor, los escondí anoche, donde yo solo sé la parte en que las puse. Doy aviso a esa superioridad por lo que pueda suceder. Las líneas de teléfono y de telégrafo de Mixquiahuala esta son cortadas hasta Chilehuahutlai que solo funciona de Chilahuatla para Ixmiquilapam. Avisaré con frecuencia a esa superioridad si me pudiera pasar algo.

El tema de la neutralidad de los religiosos y de la situación de los "pacíficos", en la serie de tomas, caídas y reconquistas de los pueblos,

---

56 AHAM, fondo J. Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 63, exp. 49.

57 En Boletín Oficial y Revista Eclesiástica de la Provincia de Antequera, tomo VI, núm. 4, abril de 1909, p. 58.

58 Sobre la extrema articulación del clero mexicano durante la Revolución y el trabajo de los seminarios, véase Vera Soto, 2005.

59 Chilcautal, con respecto a la entrada de los zapatistas, AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 14, exp. 60, 1912.

necesita ser profundizado y analizado en distintas etapas: la primera fase del levantamiento, los años maderistas, el huertismo, la época de relativa autonomía de los gobiernos convencionistas y, sobre todo, la sucesión dramática de los acontecimientos relacionados con la ofensiva final constitucionalista. El impacto de las políticas de concentración, de desplazamientos, el uso de la leva, el mercado negro, la violencia, las requisiciones forzosas, las represalias, los actos de bandolerismo, la carestía alimentaria; son todos elementos que tuvieron un impacto profundo sobre la población civil, algo que curas y laicos activos presentes en las comunidades no podían simplemente ignorar. La documentación disponible permite la reconstrucción del periodo 1911-1914, para disminuir significativamente en las etapas sucesivas, cuando el obispo fue desterrado y las comunicaciones con el clero local se hicieron particularmente difíciles. A pesar de esto, como sobresale de muchos testimonios orales y las escasas referencias escritas, se sabe que la vida religiosa de las comunidades nunca se interrumpió.

Así lo describe una carta fechada 21 de octubre de 1912, del párroco de Valle de Bravo, en el Estado de México, dirigida a Mora, donde denuncia: "estamos amargados de nuevo por los zapatistas y toda la gente ha emigrado de estas poblaciones". Anexo a la carta iba un documento procedente de la parroquia de Asunción Malacatepec, en el que se anunciaba la voluntad de los indígenas de seguir allí en la celebración de las fiestas religiosas, a pesar de las amenazas y de la situación crítica:

> Esta Parroquia debe recibir el Jubileo de 40 Horas los días 20-31 del corriente, pero el 28 los vecinos del pueblo filial de San Simón quieren Misa solemne y la índole de los indígenas no permite trasladar dicha festividad por lo que suplico se conceda comenzar el jubileo un día después. Conoce Usted las circunstancias tan críticas por las que atravesamos, pido pues instrucciones ya que estamos incomunicados con la S. da Mitra para el caso nada remoto de que durante el Jubileo en esta parroquia caigan sobre la población los zapatistas[60].

Desde pueblos amenazados por los federales y asociados a los rebeldes por un lado, a pueblos atacados por los zapatistas por el otro y pueblos *neutrales*, la relación con los representantes de las instituciones eclesiásticas no guardaba un solo tono. Desde sacerdotes abiertamente contrarios a los zapatistas y que rechazaban por completo las razones sociales del movimiento, como el padre de Tepejojuca:

---

60 Valle del Bravo, con respecto a una consulta por la emigración de los poblados por la llegada de los zapatistas, AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 63, exp. 49, 1912.

> El infrascrito presbítero Párroco de San Francisco no deja pasar ocasión de aparecer ante V.S.I. para la honra de informar acerca de las circunstancias que nos rodean tan lamentablemente y el estado en que nos encontramos. La mano de la muerte siembra por todos rumbos los cadáveres sin interrupción haciendo tan considerables capas a las hambrientas sepulturas las manos de la justicia (...) acuso a los zapatistas que con tanta frecuencia nos visitan para dos meses que se cuartelan en los indefensos pueblos en gran número, esta semana bajo el terrible cabecilla Don Genovevo de la O enseguida el otro día el mismo Atila del sur no con menos regocijo del primero[61].

Pérez denunciaba la presencia de un contingente de cuatro mil hombres armados, listos para amenazar la vida de su comunidad, lamentando su impotencia y el riesgo de que su acción pacificadora fuera mal entendida por los rebeldes y por eso perseguida con violencia:

> (…) se hace imposible la incidencia del párroco y a caso, porque en estos casos de acometimientos zapatistas huyen los amos por los campos mientras tanto el enemigo recorre alarmando por las calles con los disparos.
> (...) los pueblos son impotentes y favorecen a sus pastos y el cura tiene que cooperar ya que de no hacerlo se quedarán sin el cómo en pasado *vita cuotidiana*.

A pesar de esto la vida parecía continuar:

> (…) pero cuanto antes pueda, si Dios quiere, serán distribuidas las primeras comuniones en este mes en curso y demás preceptos que nos requieren con todo gusto serán satisfechos (...) así como se han repetido algunos diezmos y donativos.

Todavía más decidido es el tono de condena a los rebeldes utilizado por el padre Manuel Sesame, cura de Ocoyoacac, en el Estado de México, que el 26 de noviembre de 1912 escribía en una carta a don Rafael Vargas:

> Hace pocos días, cuando S.S. estaba en los santos ejercicios, me presenté al Sr. Vicario general, repitiéndole de nuevo los atropellos cometidos por los inhumanos zapatistas en mi pobre parroquia, la que han dejado en la miseria, a ser visitada cotidianamente, no le haré memoria de los atropellos en el cuarto y destrozos, más si la asadia en el templo, donde me han buscado y por último la limosna del

61 AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 19, exp. 4, 1912.

> Pastor. Visto que me buscaban para matarme, me sujeté a cumplir la orden superior, radicándome en Ocoyoacac, para lo que avisé a los pueblos quienes acuden aquí, menos los de la cabecera; esto porque no habito en el curato. Supe iban llevar a esta superioridad un escrito con calce de firmar, calumniándome; (...) esta noche entraron los zapatistas en Ocoyoacac, combatiendo las poblaciones y acostumbrados a robar a su gusto[62].

También en medio de la Revolución no faltaban las clásicas protestas en contra de los sacerdotes, como sobresale del memorial presentado al obispo de Cuernavaca por unos feligreses de la parroquia de Jesús María, Tepetates, en contra del padre Sebastián Olivares. Comentando el documento al arzobispo de México, en abril de 1913, Mons. Fulcheri, subrayaba que esta actitud podía "lastimar a la imagen de la S. Sede", diciéndose de acuerdo con la salida inmediata del sacerdote de la diócesis por "haber dejado a desear por su conducta moral en cuestiones de justicia social (...) aunque por otra parte ha hecho mejoras a la parroquia", para concluir en estos términos: "sí creo que no pueda estar ya en esta diócesis, sobre todo ahora"[63].

Aquí destaca nuevamente la necesidad de mantener las buenas relaciones entre instituciones eclesiásticas y pueblos, que tanto interesaba a la delegación apostólica. Fueran los sacerdotes amigos o enemigos de los zapatistas, o simplemente neutrales o actuaran formas de resistencia pasiva, la Santa Sede invitaba al obispo de Morelos a seguir cuidando el papel pacificador del clero, prestando una renovada atención a su moralidad. La exigencia de ofrecer una actitud ejemplar en aquellos tiempos revolucionarios resultaba funcional para fortalecer la imagen y el respeto a la Iglesia, acusada por los constitucionalistas de haber corrompido al pueblo y obstaculizado la modernización del país.

Sin embargo, con la ofensiva de tierra arrasada emprendida por Juvencio Robles, el margen de acción del obispo de Cuernavaca se redujo muy pronto, traduciéndose en una incapacidad por mantener vivas las redes transversales construidas por su predecesor. La situación se volvió insostenible para gran parte del clero diocesano presente en los pueblos, con inmediatas repercusiones sobre la misma estabilidad de la sede curial. Para Fulcheri resultó imposible no solo monitorear la actitud moral de los clérigos y de los jóvenes de

---

62 Ocoyoacac, Secretaría Arzobispal, informe del párroco con respecto a los atropellos cometidos por los zapatistas, AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 64, exp. 54, 1912.

63 AHAM, Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 43, exp. 9, 1913.

la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), sino que sufrió un creciente aislamiento que en pocos meses lo llevó a abandonar el mismo gobierno de la diócesis. Después de sufrir una serie de presiones de las autoridades militares, en 1914, mientras se acercaba la caída del gobierno de Huerta, Fulcheri dejó la sede episcopal y se trasladó a la capital. Así, toda la etapa de autogobierno zapatista coincide con un significativo silencio documental por parte del obispo desterrado. Los primeros documentos que aparecen son unas cartas que el obispo escribió al delegado apostólico en Washington, Giovanni Bonzano, en junio de 1917, cuando la guerra se había reanudado con una violencia exasperada, hija de las nuevas políticas de concentración emprendidas por el general carrancista Pablo González. La crisis militar zapatista se asociaba ahora a la campaña en contra de los reaccionarios, dirigida por los intelectuales constitucionalistas.

Para entonces la posición y la fuerza institucional de la Iglesia en México habían cambiado. Paralelamente al fortalecimiento de Carranza a la cabeza del Estado se acusó a los católicos de haber apoyado al frente contrarrevolucionario. Apenas pasados cuatro meses desde la firma de la pastoral colectiva del Episcopado mexicano en contra del artículo 130 de la Constitución, y exactamente a dos meses de la aparición del manifiesto zapatista de Tlaltizapán, con el cual el líder sureño apelaba explícitamente a la tradición *pueblerina* (e indirectamente católica) del país en contra del carrancismo, acusándolo de haber "implantado el terror como régimen de gobierno y desplegado a los cuatro vientos el odioso estandarte de la intransigencia contra todos y para todos" (Dromundo, 1934: 162-166). Para Zapata, en una contingencia de clara dificultad (a un mes del fusilamiento de Otilio Montaño) había llegado el momento de presentarse como pacificador de la nación, invitando a los "pacíficos", las mujeres, los niños y los "buenos mexicanos" a apoyarlo:

> Nuestra conducta será muy distinta: comprendemos que el pueblo está ya cansado de horripilantes escenas de odio y de venganza; no quiere ya sangre inútilmente derramada ni sacrificios exigidos a los pueblos por el solo deseo de dañar, o simplemente para satisfacer insaciables apetitos de rapiña.

En esta coyuntura es que regresa, brevemente, el obispo Fulcheri a la diócesis, para cumplir una rápida visita pastoral también en zonas controladas por los rebeldes. Desde Cuernavaca, el obispo volvió profundamente impresionado por el paisaje desolado, las destrucciones, las poquísimas parroquias todavía en función, los sacerdotes presen-

tes y la situación de hambre y privaciones de población civil; tanto que comentó (en italiano) al delegado apostólico:

> Eccellenza Reverendissima. es solo ahora que, aprovechando la oportunidad que se me presenta, puedo escribir a Vuestra Excelencia para ponerme completamente bajo sus órdenes, cosa que durante tanto tiempo quería hacer. Me gustaría presentar a V.E. un informe detallado de las cosas que se me han confiado, pero todavía no puedo y por eso puedo decirle solo algunas cosas generales. Yo estoy en esta ciudad desde hace casi tres años, con la excepción de unos pocos días en que regresé a mi diócesis para una breve visita pastoral. Desde aquí traté de gobernar lo mejor que pude, pero las condiciones han sido tan tristes en mi pobre diócesis que por unos tiempos han podido permanecer en ella solo tres o cuatro sacerdotes. En este momento habrá ocho o diez[64].

La esperanza del obispo consistía en un renacimiento rápido de la vida religiosa, con el relanzamiento del seminario, el envío de religiosos misioneros especializados (por eso se hacía referencia a los salesianos) y operando un resurgimiento de las asociaciones de laicos (el proyecto de construcción de la Acción Católica, en el cual más tarde Fulcheri participó, junto con el encargado del Secretariado Social Mexicano, padre Darío Miranda). De hecho sus conclusiones iban en este tenor:

> Aquí tuve el gran consuelo de poder ordenar unos cincuenta sacerdotes de varias diócesis en diferentes ocasiones. He confirmado también varias personas, pero sobre todo trabajé con mis seminaristas, salvados del naufragio, los guardo en el seminario de esta ciudad. Si V.E. desea enviarme un correo, creo que lo mejor sería enviar una carta a través de los Padres Salesianos, siendo grato este siervo inútil pero sumamente devoto de la Santa Iglesia Romana.

En esa etapa, sin embargo, por una serie de razones políticas y diplomáticas, el aislamiento del movimiento zapatista, además de la actitud del nuevo delegado apostólico en el extranjero, Morelos apareció a los ojos de la Secretaría de Estado, menos importante respecto del pasado reciente. Las prioridades del caso mexicano eran otras. Mons. Bonzano se limitó a contestar, el 14 de julio, una carta formal en la cual decía alegrarse porque, durante el destierro, el obispo había podido "hacer algo" por su diócesis. Le recordaba además la carta del papa

64 Carta a S.E.R. Ma. Mons. Giovanni Bonzano, Delegato Apostolico negli Stati Uniti, 20 de junio de 1917, ASV, México, Delegazione Apostolica, G. Bonzano, fasc. 107.

al episcopado mexicano del 15 de junio, con la cual el Sumo Pontífice daba su bendición a la protesta en contra de la Constitución. Tan así que el regreso de Fulcheri a Cuernavaca, no se realizó sino hasta fines de 1918. En una carta fechada 3 de marzo de 1919, un mes antes de la muerte de Zapata, Mons. Fulcheri informaba a la delegación que finalmente había regresado a su diócesis pero que la había encontrado "veramente distrutta" (verdaderamente destruida), "sin seminario, no hay colegios, y con muy pocos sacerdotes", para concluir, "en este momento estamos en toda la diócesis en quince. Espero que el Señor tan misericordioso nos ayudará para esta verdadera reconstrucción, por lo cual le ruego a V.E. que nos bendiga, sobre todo su indigno pastor"[65]. Años de violencia, represalias, amenazas, destrucción de ingenios y de cultivos, concentración de población, leva militar, desplazamientos, violaciones, carestías, habían golpeado fuerte a la población como para influir drásticamente sobre los índices demográficos, tanto que el mismo obispo habría comentado en un informe sucesivo: "Antes de los últimos sucesos, el total de la población alcanzaba los 160 000 habitantes; ahora ha disminuido mucho. Se puede decir que todos son católicos, más o menos observantes"[66].

A meses de la reapertura de la catedral de Cuernavaca, el obispo planteó las acciones pertinentes para valorar el papel del clero en la reconstrucción de la diócesis, según se desprende de otra carta a Mons. Bonzano en Washington de junio 1919, cuando la delegación apostólica estaba todavía trabajando al regreso de los obispos desterrados. En esta Mons. Fulcheri ofreció una imagen más completa del estado de su diócesis:

> Se restauraron diez parroquias de las treinta y dos que estaban, y se redujeron a cuatro a la vez e incluso menos. En otros, donde todavía no puede vivir un sacerdote de la parroquia, los sacerdotes hacen un trabajo como misioneros, pasando de una a otra. Los eclesiásticos hasta ahora he tenido suficiente, pero estoy absolutamente decidido a quedarme con unos más bien que admitir otros elementos no sean buenos. Mis muy pocos seminaristas, los guardo en el seminario de México, más dos que, por gran beneficio de Dios, todavía me apoyan en el Colegio Pío Latinoamericano. Me gustaría ofrecer a V.E. más feliz noticia, pero por los tiempos que vivimos, estas no son tan ma-

65 Carta a S.E.R. Ma. Mons. Giovanni Bonzano, Delegato Apostolico negli Stati Uniti, 3 de marzo de 1919, ASV, México, Delegazione Apostolica, G. Bonzano, fasc. 107.

66 Informe rendido por Mons. Fulcheri y Pietrasanta a la S. Sede en ocasión de su visita *ad limina*, ASV, fondo *Sacra Congregatione del Concilio relativo alla Visita ad limina* (CCRVA), Cuernavacen (Cuernavaca), f. 274, exp. 2, 1920.

> las. Por favor, ruego a V.E. encomendarme a nuestro Señor y creer siempre en mí[67].

La operación imaginada por Mons. Fulcheri, se fundaba sobre la reconstrucción de la comunicación entre Roma y la diócesis, como tal como se anunciara en la carta pastoral promulgada el 18 enero de 1920, leída íntegramente en todas las iglesias funcionando en la diócesis —durante las misas del domingo—, y titulada *Santo tiempo de cuaresma*. El documento preconizaba el futuro papel de los laicos, al lado de los eclesiásticos, según el modelo de la Acción Católica Italiana, e invitaba al clero secular y regular, y en general a todos los feligreses, a olvidar las dificultades de la guerra a través de la unión con el papa Benedicto XV: "esa venerable figura que no nos abandona, antes al contrario nos acompaña siempre como poderoso aliento y firme apoyo en las dificultades de la vida"[68]. Todo el documento episcopal remontaba indirectamente al papel del clero en la comunidades y la necesidad de "volver la mirada a Roma" para la reconstrucción. Una vez más, hablando a la población de la diócesis, el obispo remarcaba un paralelismo entre la historia del pueblo de Dios y su pastor. Se recuperaba el pasado histórico, exaltando la función pacificadora de la Iglesia evangelizadora en los tiempos de la conquista, recordando que, en Morelos, este sistema había sentado sus bases, en una *natural catolicidad de los pueblos indígenas*, que se argumentaba en los siguientes términos:

> Esto nos llena de santo orgullo, Cristianos viejos de los que más en nuestra Patria fueron vuestros antepasados de los primeros que escucharon la predicacion de la fé católica, fue esta iglesia, actualmente nuestra catedral, de las primeras que se levantaron en esta tierra[69].

Fulcheri, fiel a su estilo erudito, insistía en la imagen unificadora de Pedro y de sus sucesores, como fundamento de su programa de reconstrucción. "Pastor de ovejas", "Doctor de todos los cristianos", la materna imagen mariana difundida por su predecesor y la realidad sociocultural de su diócesis quedaban atrás. Para su reconstrucción pacificadora, reclamaba estabilidad social, invitando a "los amados hijos" o no dudar de "la forma con que fuese gobernada la sociedad

---

67 Carta a S.E.R. Ma. Mons. Giovanni Bonzano, Delegato Apostolico negli Stati Uniti, 18 de junio de 1919, ASV, México, Delegazione Apostolica, G. Bonzano, fasc. 107.

68 Carta pastoral del Ilmo. Rvmo. Sr. Dr. D. Manuel Fulcheri y Pietrasanta, obispo de Cuernavaca, con Motivo del Santo tiempo de Quaresma, Tip. Salesiana, México 1920, p. 4.

69 *Ibíd*., p. 8.

que Dios fundó sobre la tierra". "Lo que se refiere a la fe o a las costumbres, para que sea defendida por toda la Iglesia (infalible) con sumisión y obediencia", hasta concluir "*ubi Petrus ibi Ecclesia*"[70]. En este plan, los escapularios y las imágenes bajo los sombreros y los ruegos dedicados a la Virgencita aparecían lejanos.

En cualquier caso, la aventura morelense de Mons. Fulcheri se acercaba a su fin. En el sucesivo consistorio del 18 de diciembre, la Santa Sede optó por un cambio al trasladar a Mons. Fulcheri a Zamora, donde podría trabajar más tranquilamente el proyecto de construcción de una nueva Acción Católica Mexicana (en apoyo al padre Miranda). La diócesis *Cuernavacensis* pasó a la guía del obispo auxiliar de Guadalajara, Francisco Uranga y Sáenz.

CONCLUSIONES: LA IGLESIA, LOS CATÓLICOS, LA TIERRA Y EL ZAPATISMO, HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN

"Era imposible que perdieran nombre y fama,
no los rebeldes de esta región, porque llevaban a la Reina Soberana,
sí de nuestra fiel nación. Por eso siempre, cuando entraban
en campaña, sí decían con gran veneración: ¡Viva la patria!,
¡Viva la Guadalupana y muera la reelección!"[71]

Marciano Silva, *Corrido del Quinto de Oro*

Si la revolución rural del México profundo encontró en Zapata su máxima expresión, como ha recordado recientemente Javier Garcíadiego, el movimiento suriano y su legendario líder se extendieron más allá, tanto cultural como geográficamente (Garcíadiego Dantán, 2010: 295-317). Si bien la propuesta política y social zapatista, con base en los pueblos y su función histórica, no se podría aplicar en contextos socioeconómicos y culturales demasiado lejanos del morelense, lo que permite explicar la distancia que mantuvo con otros movimientos revolucionarios, con raíces en el Norte, y vinculados a otras concepciones de la tierra, las relaciones sociales, la modernidad y la religión.

---

70 *Ibíd.*, pp. 18-19.

71 Extracto del famoso *Corrido del Quinto de Oro*, firmado por Marciano Silva Peralta, el más famoso músico zapatista. Vecino de Tilzapotla, peón en la hacienda de Treinta en Tlaltizapán, "Marcianito" entró en 1912 en las filas del ELS con su bajo sexto. Este corrido fue recopilado en 1969 por Alicia Olivera Bonfil en el *Boletín del INAH*, véase *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución mexicana*, tomo IV, *op. cit.*, p. 614. Además, A. Avitia Hernández, *Las bolas surianas: históricas, revolucionarias, zapatistas y amorosas, de Marciano Silva*, México, AHE, 2004.

En *Criollos, indios y mestizos*, el intelectual de origen francés Pedro Lamicq, maderista y prozapatista, mejor conocido por su seudónimo de Cráter, escribió: "Yo no quiero, por el bien del indio, la revolución indígena, pero estoy seguro de que si Zapata había hecho su revolución en Oaxaca o Chiapas, en dos meses podría llegar a la ciudad de México con cientos de miles de chamulas, lacandones y zapotecas" (Lamicq, 1913: 96). Por supuesto se trataba de una provocación, poco realista, pero que toca un nudo sensible: la relación, aún por estudiar a fondo, entre lo rural e indígena del México centromeridional, detrás de la cual, con mil matices y expresiones sociales, devocionales y rituales distintos, lo religioso seguía ocupando un espacio importante en la vida de todos los días. Observable no solo a través de peregrinaciones, santuarios, cultos locales, fiestas marianas, de santos patronos y corridas de toros, sino impregnando las mismas formas de resistencia: en su mayoría pasiva, pero en algunos casos armadas. Como ha señalado Leticia Reina reflexionando sobre la dimensión política del campo (Reina, 2002: 253-292), a principios de siglo, la frontera entre estas dos formas de reacción a las novedades estaba cambiando y, por supuesto, la Iglesia estaba interesada en entender tales transformaciones.

No es de extrañar que el poderoso hacendado García Pimentel Joven subrayara, en 1919, el vínculo de largo alcance entre zapatistas y formas culturales de resistencia indígena, al que encontraba idéntico a lo referido por los católicos sociales reunidos en Oaxaca diez años antes: "Hoy en día es sin duda muerto el zapatismo militante (...), pero el zapatismo que no está muerto, ni muere, es el de los pacíficos, porque estas personas tienen el robo en la sangre y nada y nadie se lo puede quitar" (García Pimentel, 1975: 126). Para el hacendado un "zapatismo pacífico" se escondía bajo la tendencia a traspasar los límites de propiedad y el pequeño robo de agua —necesario para sobrevivir—, que los indígenas del campo, incluso cuando actuaban como peones contratados en las grandes haciendas, seguían practicando, con todo y que la modernización estaba cambiando este cuadro en sus formas y modos.

Aztequismo bárbaro y falta de respeto por la propiedad privada: estas eran las persistentes acusaciones de los católicos burgueses (y en sentido distinto, de los mismos carrancistas), que se dirigían a Zapata, cuya imagen parecía romper el edificio de paz social invocado por los ideólogos del PCN y la reconstrucción nacional sucesiva a la Constitución de 1917. Así, por ejemplo, lo había descrito años antes *El País* en respuesta al Plan de Ayala, subrayando la dimensión antinacional del zapatismo:

> Los alucinados indígenas que lo seguían, engañados con los fabulosos ofrecimientos de obtener una buena parte del rico botín, que trataba de conquistar, las fértiles tierras de los hacendados, desbandados y sin esperanza de organizar grupos compactos y fuertes (...) procuran solamente eludir a la persecución que se les hace, resueltos lo más a deponer su actitud para dedicarse a sus antiguas labores del campo como pequeños agricultores o como braceros lo más de ellos (...) Queda sin embargo latente en esas clases analfabetas e inconscientes la idea del zapatismo y de sus sostenedores que se traduce por un socialismo mal entendido y peor explicado: una especie de comunismo anárquico que proclama como supremo derecho el derecho del más fuerte, para apoderarse ciega o inconsiderablemente del patrimonio ajeno[72].

En esta lectura los elementos religiosos aparecían como inocuo trasfondo al ubicar a los campesinos insurgentes en la categoría de bárbaros paganos, con una actitud y perspectiva muy distinta respecto a la adoptada por las instituciones eclesiásticas, las inquietudes del obispo Plancarte y las preocupaciones del delegado apostólico. En cambio se reconocía a los laicos urbanos el pleno derecho a defender la bandera de la catolicidad, como se trasluce de un artículo dedicado a un discurso de Francisco Elguero, que en la apertura de la convención regional michoacana del PCN invitó a salir de la violencia revolucionaria, recuperando la naturaleza católica de la Patria:

> Virgen del Tepeyac, Reyna de México, tú nos diste la fe, tú eres madre de nuestra nacionalidad, y también la fundadora de nuestra democracia. Dios, que es tu hijo, ha querido que no podamos gobernarnos sino por el pueblo, que la monarquía sea imposible, fugas la dictadura, opresoras las oligarquías, y si tu gracia no desciende como lluvia benéfica sobre las multitudes para hacerlas sumisas, valientes y abnegadas, para conducirlas como ejército de paz, a la sombra de tu pabellón tricolor, no tendremos patria, la tierra de nuestros padres será tierra extranjera, la lengua de nuestros nietos un idioma extraño. Madre del Tepeyac, salvando la democracia, salvas la independencia[73].

Es interesante notar este llamamiento a la *Virgen morena* por parte de un católico burgués antimaderista y antizapatista, porque alrededor del Tepeyac se movían muchos de los actores de la tragedia morelense. Sin embargo, además de la sugestiva visión de la banderas de Guadalupe desfilando en la capital, a la cabeza del ejército suriano,

---

72 "Lo que queda del zapatismo en el Estado de Morelos", en *El País*, México, 10 de diciembre de 1911.

73 F. Elguero, "Discurso sobre las virtudes democráticas", en *El País*, México, 25 de febrero de 1912.

en diciembre de 1914, no se debe olvidar que ni en los momentos más dramáticos del conflicto fue interrumpida la romería al Tepeyac, ni las devociones locales como las dedicadas a *San Juan el Parrandero de Jiutepec*, al Santo Cristo aparecido de San Guillermo Totolapan, al Cristo Salvador de San Andrés de la Cal, en Tepoztlán, al Cristo de la Preciosa Sangre de Tlalnepantla, ni las fiestas patronales, Día de Muertos, ferias y Semana Santa. Era voz popular que el mismo Zapata fuera íntimamente devoto de Nuestra Señora de la Natividad de Tlaltenango. El trabajo de difusión de la devoción mariana emprendido por Mons. Plancarte manifestaba su éxito y más allá de los efectos religiosos, había alcanzado para restablecer alguna forma de control. Solo acercándose al escenario devocional de la cultura pueblerina se comprende la reacción zapatista ante los actos anticlericales de los constitucionalistas y los mitos que habrían alimentado un buen número de corridos populares, como los que pintan a un Zapata, con su gran sombrero charro, estampitas escondidas y escapularios en la carabina, que saludaba la imagen de Jesús en el fondo de un templo con sus puertas abiertas o que enviaba su homenaje al mayordomo de Zacualpan para honrar la imagen de la Virgen del Rosario.

Aquí también es posible observar la dialéctica entre presente y pasado, que tocaba no solo a las instituciones eclesiásticas sino también a los nuevos laicos católicos, hijos de la mexicanización de la *Rerum Novarum,* frente al levantamiento zapatista[74]. La carta pastoral colectiva que acompañó la clausura de los trabajos del IV Congreso Católico de Oaxaca[75], estaba centrada en dos elementos cruciales: reevaluar el papel histórico de la Iglesia como "defensora de los indios y de los pobres" y presentar estrategias puntuales para "recuperar al catolicismo" a las comunidades autóctonas[76]. Para alcanzar estos objetivos, se proponía, tanto a los hacendados como a los católicos de clase media, urbana y sobre todo rural, fortalecer el concepto de propiedad privada y, al mismo tiempo, garantizar la paz social del campo. La irrupción revolucionaria, y en específico la zapatista, trastocó este proyecto.

Y así como se manifestó, de manera dominante, entre laicos católicos que pertenecían a clases urbanas medias y altas, una posición

---

74 Sobre estas perspectivas véanse M. De Giuseppe, 2009: 97-130 y 2010: 39-49.

75 "Carta de los Ill.mos y R.mos Prelados que concurrieron al IV Congreso Católico celebrado últimamente en Oaxaca, 22 de enero de 1909, Oaxaca 1909", en J. Mora y del Río, *Carta Pastoral, en la que hace suya la que publicaron los ill.mos y rev.mos Prelados que concurrieron al IV Congreso católico celebrado en Oaxaca*, México, Imprenta de la Sta. Cruz, 1909, en AHAM, fondo Mora y del Río, cartas pastorales.

76 J. Mora y del Río, *Carta Pastoral, en la que hace suya la que publicaron los ill. mos y rev.mos Prelados que concurrieron al IV Congreso católico celebrado en Oaxaca*, México, Imprenta y Librería de la Sta. Cruz, 1909.

que fue de la sospecha al miedo, de la crítica a la abierta condena del zapatismo, también se hicieron escuchar voces discordantes y no faltó quien se ocupara de las instancias sociales y políticas que alimentaban el levantamiento suriano. Uno de los casos más interesantes es el del terrateniente católico de origen tabasqueño Antenor Sala, que en varias ocasiones invitó explícitamente a la Iglesia mexicana a apoyar una reforma agraria de su inspiración a fin de evitar una guerra social[77]. Exponente de un peculiar catolicismo social durante la etapa maderista, su propuesta, si bien respetuosa del magisterio eclesial en materia de doctrina social, se alejaba bastante de las tesis de los congresos católicos.

En las primeras semanas de 1913, comentando un folleto de Cráter/Lamicq, *Piedad para el indio* (Cráter, 1913) que buscaba establecer un diálogo entre las propuestas más adelantadas del catolicismo social y las menos radicales del socialismo agrarista, Sala se dijo perfectamente de acuerdo con la necesidad evidenciada por el autor de una pronta "regeneración colectiva" del mundo indígena. En aquellas páginas, duramente criticadas por el entonces poderoso Juan José Tablada, Lamicq se decía dispuesto a aceptar las instancias sociales del zapatismo, empezando por la tutela de los *pueblos*, si bien rechazando la idea de una lucha violenta. El intelectual maderista describía a los zapatistas como "verdaderos indígenas, humildes, oprimidos y católicos", tanto estar "listos para el martirio en la capilla" como para defender su "profundo instinto de la libertad". Una visión que, en contraposición con la de la mayoría de sus correligionarios urbanos, Sala comentaba en estos términos:

> (...) todos debemos empeñarnos en que pronto, lo más pronto posible, tenga nuestro hermano cobrizo participación completa en nuestra vida nacional (…) un día llegará en que los hombres de buena voluntad nos unamos para trabajar en pro de nuestras clases desvalidas y la idea de usted relativa a esta unión me parece viable y digna de encomio y si yo no acudo a la cita que usted hace a los indianófilos, no es porque menosprecie sus nobles intentos, sino porque me he propuesto prestar el contingente de mis ideas y escritos a la causa de la elevación del nivel económico de nuestro proletariado[78].

Seguía prevaleciendo, desde luego, un dejo paternalista, pero la búsqueda de la paz social podía abrirse de manera nueva, según el

77 Sala escribió: "(...) guerra social ya empieza a destrozarnos, porque al menos un millón de mexicanos se verían obligados, por la terrible situación actual, a buscar la muerte en el campo de batalla" (Sala, 1912: 206).

78 Carta de Antenor Sala, 28 de diciembre de 1912, IVI.

católico tabasqueño, a las instancias agraristas. De allí nació el proyecto del "sistema Sala", presentado al público en junio de aquel mismo 1913. Este se fundaba en la constitución de un mecanismo mixto público-privado, de redistribución de las tierras y en la fundación paralela de colonias de "soldados-agricultores", dirigidas a campesinos e indígenas. Ciertamente este tema no era nuevo, se encuentra en las mitizadas colonias agrícolas villistas (Katz, 1998) en algunas proclamas huertistas y hasta en los llamamientos a imitar la leva europea, idealizándola de manera radical como elemento de civilización, tal y como lo proponían los del PCN en su órgano de difusión:

> Alemania y Francia tienen la supremacía continental europea, debido a esos centenares de miles de hombres, verdaderos autómatas por la disciplina, pero conscientes de su derechos por la cultura, que componen los ejércitos de aquellas naciones; no son "condotieris" que pelean por la soldada, no son aventureros que se alquilan al mejor postor, sino que representan genuinamente al pueblo, a su raza, a sus tradiciones, a sus intereses políticos y sociales, para hacerlos respetar con la fuerza[79].

Pero lo que Sala proponía era algo distinto, centrado en la profunda articulación del mundo católico. Incluso en 1914, a la caída de Huerta, contactó directamente a Zapata, a quien propuso sin éxito una integración entre el Plan de Ayala y su sistema. Experiencias como esta pueden permitir al historiador presentar la complejidad de una etapa que va más allá de viejos esquemas. El 26 de agosto de 1914, después de haber pasado algunos días en la cárcel, Sala escribió a Zapata una larga carta. En esta lamenta la dificultad de comunicación y manifiesta todas sus simpatías por la Revolución Agraria en el Sur:

> Lleva usted casi cuatro años de luchar y la campaña no parece tener término, a pesar de los continuos triunfos del Ejército que está bajo su digno mando, lo que consiste según creo, en que desde usted hasta sus más jóvenes soldados saben muy bien lo que quieren, esto es, la división de las tierras en lotes que basten para proporcionar una vida de hombres civilizados, a cada uno de los trabajadores que los cultiven como propietarios, sin tener más patrón que su propia razón y el amor a su familia y esto es bueno, es justo y por fuerza se realizará; pero no hay acuerdo entre todos los que se ocupan actualmente en el Problema Agrario, sobre los medios que deberán usarse para llegar lo más pronto posible a obtener el noble y justo fin indicado. El Plan de Ayala, bueno como expresión clara y sencilla, de ese deseo

79 "Una necesidad nacional", en *El País*, 28 de noviembre de 1912.

> general de los soldados de usted, de ser propietarios de un lote de tierra, que trabajado con todo esfuerzo les proporcione el bienestar, no es ni podría ser completo en cuanto al modo de adquirir esa tierra y al procedimiento no solo necesario para repartirla, sino también para que la conserve en el porvenir, por hoy, mañana y por siempre el primer soldado que la obtuvo, sus hijos y los sucesores de estos, indefinidamente[80].

El agrarista católico invitaba a Zapata a superar las tres formas de adquisición indicadas por el Plan de Ayala (la devolución a los pueblos de los terrenos usurpados por hacendados, científicos y caciques; *la expropiación* y la confiscación), invitándolo a concentrarse en la segunda (y la tercera solo a nivel provisional y en casos excepcionales). La propuesta del "sistema Sala" se basaba en un plan nacional de expropiaciones, asociado a la creación de un Banco Agrícola Nacional, a la posibilidad de atraer inversiones extranjeras y a la construcción de colonias de agricultores-soldados, donde llevar a las familias. Para Sala este proyecto se podía experimentar en el territorio bajo el control del Ejército Libertador del Sur (ELS):

> Es cierto que su valiente Ejército está posesionado de todo el estado de Morelos y de muy grandes regiones de otros estados; pero como no se han formado las colonias, los campos permanecen incultos y nadie puede considerarse propietario ni del terreno que pisa. Otra cosa sucedería si usted hubiese formado ya varias colonias de dos mil familias cuando menos cada una, a fin de que se pudieran defender por sí mismas del enemigo, mientras que el resto de los guerreros de usted fueran a la conquista de otra región, levantando al paso nuevos soldados para ir más adelante.

La insistencia en la familia como sostén de los agricultores-soldados no era solo una sugestión de la doctrina social católica, sino un intento razonado (y utópico) de aplicar formas de fortalecimiento social a los modelos rurales mexicanos, aprovechando las contingencias excepcionales de la Revolución, de la caída temporal de los hacendados y de las brechas políticas. Las conclusiones son emblemáticas: "El Plan de Ayala es un valiente grito de guerra, mi 'sistema Sala' hace posibles las justas aspiraciones que ese grito revela".

Zapata no se impresionó, sobre todo por la cuestión de las inversiones. Rechazando la propuesta de Sala, Manuel Palafox subrayaba tres lecturas distintas del problema agrario: una de naturaleza eco-

80 La correspondencia con la comandancia militar zapatista se encuentra en Sala, 1919: 15-22.

nómica: "Para practicar el sistema de usted se necesitaría una millonada de pesos, es decir, sería preciso sacrificar más de lo que está a nuestro desventurado país, porque según los proyectos de usted el gobierno tendría que desembolsar cuantiosas sumas de dinero para practicar en su esencia el reparto de tierras"[81]; otra de justicia política: "tampoco sería de justicia que a los enemigos de la Revolución o simpatizadores de ella, se les comprase la propiedad que durante muchos años han poseído ilegalmente (…) Usted no me negará que los hacendados de la República, en su mayoría han hostilizado a la Revolución"; y la última de visión cultural: "La repartición de tierras no se hará precisamente como usted lo indica, por la división parcelaria del suelo, sino que se llevará a cabo esa repartición de tierras de conformidad con la costumbre y usos de cada pueblo, y entiendo que es lo más justo, es decir, que si determinado pueblo pretende el sistema de la comuna". Sin embargo este diálogo a distancia permite reflexionar sobre otras inquietudes que movieron la acción de la Santa Sede y de los obispos frente a la cuestión zapatista.

Cinco años después, en 1919 y 1920, trascendiendo el marco de una discreta fase de reconstrucción de la Iglesia mexicana, Mons. Mora y del Río promovió el proyecto de la Liga Agraria Católica, sin preocuparse demasiado por una exposición que podría trascender los nuevos límites constitucionales. La junta organizadora de la nueva asociación se formó el 27 de enero de 1920, en la casa 51 de la de calle de Bolívar en la ciudad de México. Estuvieron presentes en esa ocasión, junto con el arzobispo, quien asumió el cargo de presidente de honor, Francisco Vela, nombrado tesorero; el superior de los Misioneros Josefinos José María Troncoso, designado secretario, y, el mismísimo Antenor Sala, quien fungiría como presidente de Operaciones.

Sala había remodelado su proyecto agrícola sobre tres principios: una redefinición de los fondos rústicos y del relativo sistema de impuestos, la creación de bancos agrícolas regionales (hipotecarios y de emisión) y el establecimiento de los "Soldados-obreros", con la misión de educar a los jóvenes, fortalecer los valores familiares y colonizar el campo. Con respecto al primer punto, la reforma del sistema tributario, proponía la introducción de un impuesto único "de cinco por mil, sobre el valor de los fondos de la nación entera"[82]. El valor de los

81 Carta de Manuel Palafox, Cuernavaca, Cuartel General, 3 de septiembre de 1914, A. Sala, *op. cit.*

82 "El Sistema Sala", en *Junta organizadora de la Liga Agraria*, Ahcesu/UNAM, fondo Palomar y Vizcarra, subserie Congresos Católicos, Liga Agraria, Semana Social, exp. 264.

fondos era lo que venía declarado voluntariamente por los propietarios en las oficinas de las autoridades fiscales de cada Estado de la federación; este mismo valor asumía el carácter de un solo precio de indemnización en caso de expropiación o de adquisición por parte de los compradores, mexicanos o extranjeros. En caso de reparto de la propiedad, esta tendría que compensar solo a pequeños agricultores y solo en casos de "interés público indiscutible", requerido por el dictamen constitucional.

La propuesta de Sala fue aceptada por Mora y del Río en vista de lograr un equilibrio entre los dueños de grandes haciendas y los pequeños minifundistas. En cuanto al segundo punto, Sala indicó que el impuesto sobre el valor de los fondos rurales se destinaría a financiar la creación de bancos regionales de agricultura, cuya emisión de moneda estaría garantizada a través de operaciones hipotecarias. De estas no se encargaban los bancos, sino específicas "instituciones intermedias" que mantendrían para sí 1% y 3% de los ingresos, realizando también tareas de supervisión. Este sistema de concesión de préstamos contra hipotecas de terrenos, ofrecía no solo oportunidades de financiamiento a los agricultores, sino también el riesgo de desencadenar nuevos mecanismos de endeudamiento.

La parte más controvertida del proyecto, sin embargo, era la tercera, relativa a la introducción de la figura del soldado-obrero. Este instituto desempeñaría según su creador —que había estudiado el modelo del sistema burocrático-militar prusiano—, un papel educativo a nivel nacional: "educar los jóvenes, entre los dieciocho y los veintidós años de edad, y hacer de ellos perfectos agricultores y soldados". La idea era satisfacer las necesidades de pacificación del país, y al mismo tiempo fortalecer la ciudadanía, redefiniendo el papel de los agricultores a través de la creación de una especie de servicio civil nacional rural[83]. Esencial en este sentido, eran también los aspectos religioso-educativos, ya que de estos soldados-obreros tendría que salir una nueva generación de mexicanos indígenas: modernos, patrióticos, trabajadores y, naturalmente, católicos. Sala también quería superar el odio generalizado en las zonas rurales hacia el servicio militar obligatorio, asociado en Morelos a las devastaciones federales y a los

83 Había comentado el pedagogo Gregorio Torres Quintero: "La mayoría de los soldados que forman nuestros batallones son de origen indígena. Se unen al ejército ignorando el idioma español y aprenden a la fuerza. Por otro lado, el servicio militar hace que el indio sedentario se transforme en un viajero y si es verdad que si el cuartel no es un modelo de la vida moral, a cambio ofrece al indio nuevos trajes, una lengua y costumbre nuevos que lo modifican profundamente", en Torres Quintero, 1913: 9.

abusos huertistas. Ahora la leva tenía que cambiar, enraizándose en el campo y volviéndose un canal de modernización.

> Una vez inscrito voluntariamente en un cuerpo de soldados-obreros —dice el proyecto— un joven presta un servicio de cinco años. Durante el tiempo de su servicio, el Estado le pagará, proporcionando a cada soldado-obrero un capital que será entregado al final del servicio, después de lo cual pasará a formar parte de una colonia agrícola militar en la que recibirá dos acres de tierra. La participación de cada soldado servirá para iniciar el cultivo de esta tierra, construir sus casas, muebles y herramientas para esto, comprar animales domésticos y aperos de labranza, etcétera[84].

Su propuesta apostaba por la creación de un plan para la formación, en el mediano plazo, de una nueva clase media rural, atendiendo así a las demandas formuladas por un católico social (y futuro animador de la Liga Nacional Defensora por la Libertad Religiosa en los años de la Cristiada), como Palomar y Vizcarra. Sin embargo, si este había proclamado desde Guadalajara la urgencia de unir tres elementos —pacificación, desarrollo económico y justicia social—, Sala se movía con otra sensibilidad y atención por el mundo del campo, en la línea de un intento de diálogo con al agrarismo zapatista. Concentrado en una gradual redefinición general del paisaje social del campo mexicano, que integrara en el tiempo a los pueblos tradicionales y las mismas haciendas con sus peones jornaleros, a un sistema fundado sobre las nuevas colonias agrícolas. Había otra distinción fundamental entre las propuestas de los católicos sociales jaliscienses y el proyecto de Sala, y esta se relacionaba a las vinculaciones con las instituciones públicas. Mientras Palomar mantenía su visión polémica y tendencialmente conflictiva con las nacientes autoridades posrevolucionarias, el "sistema Sala" argumentaba una indispensable intervención masiva del Estado y del sistema bancario nacional. Y aunque Obregón manifestó un cierto interés por ese tipo de propuestas, no existían las premisas para un diálogo de esta naturaleza y, a diferencia de Sala, los mismos Mora y del Río y Troncoso entendían su proyecto católico-agrarista en términos más competitivos con respecto a las propuestas gubernamentales. Sin embargo, la Liga Agraria Católica representó un elemento original del plan de reconstrucción de la acción de la Iglesia en la primera etapa posrevolucionaria, como sobresale de los siete artículos preparados por la Junta Organizadora, donde se establecía:

84 *Ídem.*

> *1*) La Liga Agraria (LA) declara solemnemente el máximo respeto por el principio de la propiedad con el fin de que el pequeño agricultor, que esta Liga tiene como objetivo crear, pueda recibir su parcela de tierra, estar seguro de obtenerla en perfecto derecho, garantizada no solo por la ley, sino también por un pueblo fuerte y respetuoso de todos los derechos. *2*) Tratar con todos los medios legales de resolver el problema agrario nacional, mediante la implantación del "Sistema Sala" en toda la República. *3*) Tratar de asegurar que se establezca un Banco libre dentro de un sistema orgánico de crédito nacional. *4*) Ayudar al Ejército Nacional para asegurar que se permita a cada uno de sus miembros volverse un agricultor-soldado, regular la forma de implantar la institución de soldados-obreros, de acuerdo con el modelo contenido en el "Sistema Sala", por lo que, a través de una institución educativa, podremos cambiar nuestra Patria, dotándola del carácter profesional que siempre han tenido los ejércitos del mundo (...)[85].

Este documento presenta un verdadero manifiesto del nuevo nacionalismo redentor católico en un intento de metabolizar la experiencia de la Revolución:

> Esta institución tal vez algún día será destinada a descubrir la verdadera unidad psicológica de la Nación, orientando todos sus esfuerzos hacia el progreso, para volverse en un factor de salvación de nuestra nacionalidad.

Y a continuación se presentaba un criterio de mérito para el mejoramiento de la burocracia:

> Se hará todo lo posible por que los servicios administrativos puedan ser regulados de tal manera que el personal que los integra tenga acceso al empleo público de acuerdo con el grado de sus estudios probados.

Además de criticar las prácticas clientelares, se auspiciaba una reorganización de los territorios de los Estados, según criterios respetuosos de la geografía productiva. El objetivo final seguía siendo el fortalecimiento de una gran "clase media" rural. Para cerrar, se incluyó un *lema* final, "Libertad y tierra", curiosamente cercano al famoso "Tierra y libertad", transmigrado del teórico libertario y anarquista Aleksandr Herzen a las banderas rojas y negras magonistas, antes de aterrizar en el discurso oficial zapatista del Plan de Ayala. El mismo lema que

---

85 "Programa de la Liga Agraria", en *Junta Organizadora de la Liga Agraria*, Ahcesu/UNAM, fondo Palomar y Vizcarra, subserie Congresos Católicos, Liga Agraria, Semana Social, exp. 264.

habría sido institucionalizado en los años veinte por la Confederación Nacional Agraria a cuya presidencia iría al último líder zapatista, Gildardo Magaña y como su segundo el viejo iliberal protoindigenista, Andrés Molina Enríquez.

La cuestión agraria y las necesidades nacionales, así como la disputa educativa y social, se presentaban entonces a la mirada de la Iglesia como inseparables y la jerarquía demostraba, a través del siempre dinámico Mora y del Río, no haber abdicado en su intención de jugar un papel "político", aunque fuera indirecto. La propuesta de una organización como la planteada se acompañó de un proyecto para sustentar una campaña de propaganda masiva en el país, con el fin de involucrar a hacendados, rancheros y pequeños propietarios, a quienes se definía como "las gentes que viven en el campo, nuestros amigos y colaboradores". La estrategia elaborada por la Junta, aun moviéndose con una necesaria prudencia, preveía actuar "positivamente" con respecto a las instituciones políticas, para explicar el valor del "sistema Sala" y, en paralelo, sostener en este nuevo agrarismo, la reactivación de la unidad de los católicos. Todo esto se lee en cartas enviadas por la Junta, como la dirigida a la viuda del terrateniente Benito Arena, donde le informaban de la iniciativa y la invitaban a unirse lo más pronto posible a la organización:

> Salimos de una etapa sangrienta donde un enorme grupo de gente desesperada trató de llevar a cabo trabajos de reparación, y que solo porque sus criterios y su moral no se correspondían con las intenciones que terminaron fracasando. El movimiento de reforma agraria debe continuar en todo el mundo, y si nosotros, los terratenientes mexicanos, no lo orientamos adecuadamente para el beneficio común del dueño y el agricultor, esto será abrumado por una oleada de sangre que consumará en las llamas del fuego toda la riqueza nacional[86].

En este llamamiento, con tonos apocalípticos, la tierra se quedaba en el centro de un debate político que ocupaba de nuevo, al lado de los actores revolucionarios, a los eclesiásticos y a los laicos católicos. Aquí estaban todos los ingredientes del proyecto social y económico más amplio que los católicos estaban tratando de poner en marcha con el apoyo del episcopado, al terminar la Revolución, aprovechando una pausa en la tormenta anticlerical. Era un claro intento de reapropiación de espacios, paralelo al de la reconstrucción diocesana, de los seminarios, del control del siste-

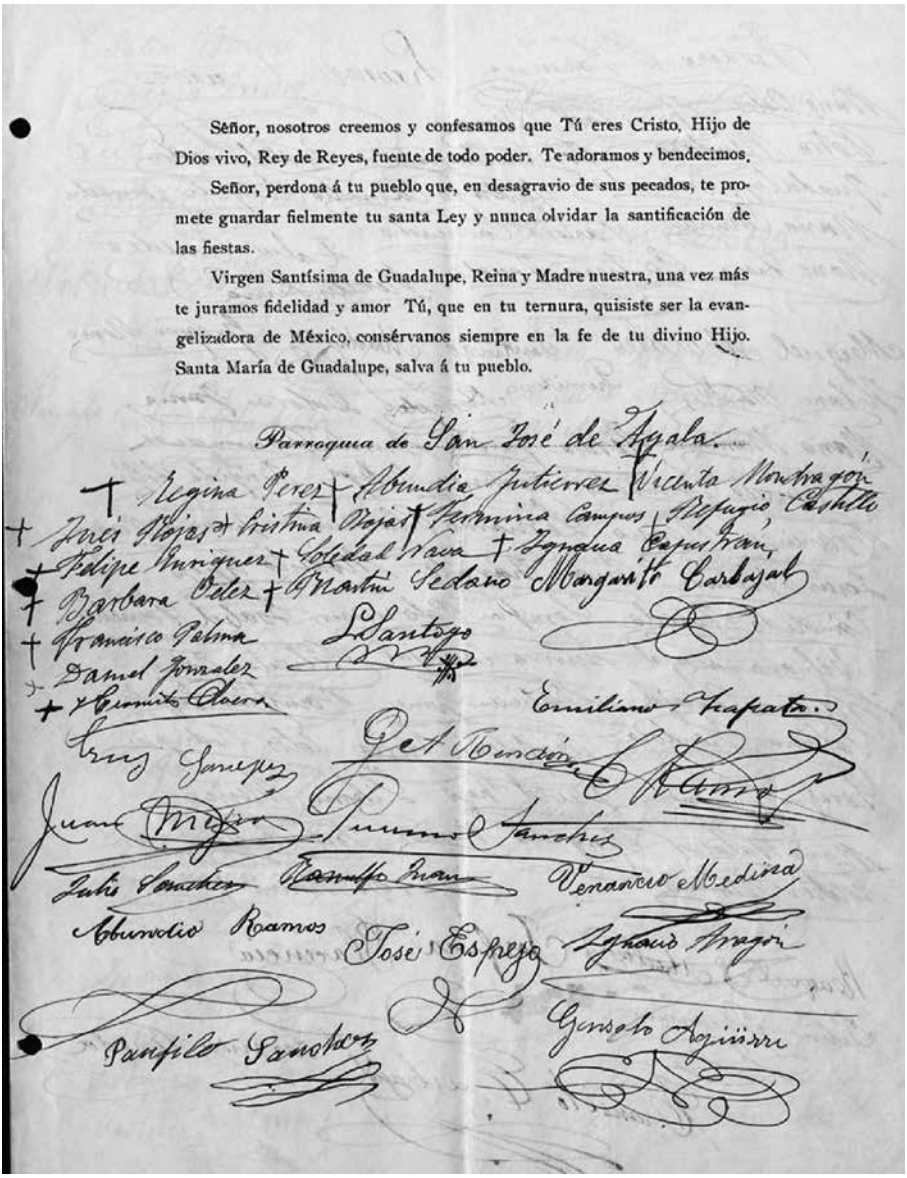
86 Carta del 28 de febrero de 1920, *IVI*.

ma devocional. Ya en octubre de 1919, pocos meses después de su salida de la clandestinidad, Mons. Mora y del Río se había reunido con el abad de la Basílica, José Fernández, para planear la fundación de la Academia Mexicana de Nuestra Señora de Guadalupe, con el objetivo de recoger estudios y testimonios relacionados con la aparición mariana en el Tepeyac[87]. 1920 se anunciaba como un año crucial por los destinos de la iglesia mexicana y en este sentido el vigésimo quinto aniversario de la coronación de la Virgen podía ofrecer la ocasión para reafirmar el papel unificador de los católicos, después de diez años de acontecimientos revolucionarios. La Academia, de la que el arzobispo también tomó la presidencia de honor, se presentaba como un lugar dedicado a la conservación y difusión del culto guadalupano, a la vez que constituye un centro especializado para recoger testimonios y estudios dedicados a la Virgen de Tepeyac.

La intención de los promotores de estas iniciativas, el trabajo de los laicos y el clero en su conjunto, tenían que reconstruir y rearmonizar sus esfuerzos a fin de enfrentar la nueva situación nacional, con la esperanza de abrir brechas y reconquistar márgenes de maniobra en el umbral de proyectos nacionales que se multiplicaban, cruzaban y enfrentaban. En un espacio aún conflictivo donde crecían las incógnitas, donde la "salida" de Obregón del poder significó otras ventanas de oportunidad, mientras la figura de Zapata estaba a punto de abandonar los límites de los corridos locales para entrar, definitivamente, en el panteón de los fundadores de la Patria.

87 *Estatuto de la Academia Mexicana de Nuestra Sra. de Guadalupe*, AHAM, fondo Guadalupe/Juan Diego.

Firma autógrafa de Emiliano Zapata en Renovación de la Jura del Patronato de la Diócesis de Cuernavaca, 1910



Señor, nosotros creemos y confesamos que Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo, Rey de Reyes, fuente de todo poder. Te adoramos y bendecimos.

Señor, perdona á tu pueblo que, en desagravio de sus pecados, te promete guardar fielmente tu santa Ley y nunca olvidar la santificación de las fiestas.

Virgen Santísima de Guadalupe, Reina y Madre nuestra, una vez más te juramos fidelidad y amor Tú, que en tu ternura, quisiste ser la evangelizadora de México, consérvanos siempre en la fe de tu divino Hijo. Santa María de Guadalupe, salva á tu pueblo.

Parroquia de San José de Ayala.

Fuente: AHAM, Fondo J. Mora y del Río, Secretaría Arzobispal, caja 182, exp. 002.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. 2000 *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio plenario de América Latina, 1899* (Città del Vaticano: Libreria Editoriale Vaticana).

AA.VV 1991 *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana* tomos III-IV (México: INEHRM).

Arturo Ávila Espinosa, F. 2012 *Entre el Porfiriato y la Revolución. El gobierno interino de Francisco León de* la *Barra* (México: UNAM).

Atti e decreti del Concilio Plenario latinoamericano 1900 (Roma: Tip. Vaticana).

Ávila Espinosa, F. A. 2001 *Los orígenes del zapatismo* (México: Colmex/UNAM).

B. Connaughton 2001 *Dimensión de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México* (México: Siglo XIX/UAM/Porrúa).

Bautista García, C. A. 2012 *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910* (México: El Colegio de México).

Benjamin, T y Wasserman, M. 1996 *Historia regional de la Revolución mexicana. La provincia entre 1910 y 1929* (México: Conaculta).

Benjamin, T. 1983 "Una historia poco gloriosa. Informe del general Rafael Cal y Mayor a Emiliano Zapata, 1917" en *Historia Mexicana* 128, vol. XXXII, núm. 4, abril-junio, pp. 547-620.

Benjamin, T. 2000 *La Revolución: Mexico's Great Revolution as Memory, Myth and History* (Austin: University of Texas Press).

Brading, D. (editor) 2008 *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brunk, S. 2008 *The Posthumous Career of Emiliano Zapata. Myth, Memory and Mexico's Twentieth Century* (Austin: University of Texas Press).

Buve, R. J. 1994 "Tlaxcala: La consolidación de un cacicazgo" en *El movimiento Revolucionario en Tlaxcala* (Tlaxcala: Universidad Autónimoa de Tlaxcala/Universidad Iberoamericana).

Ceballos Ramírez, M. 1991 "El catolicismo social: un tercero en discordia" en *Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)* (México: El Colegio de México).

Ceballos Ramírez, M. y Garza Rangel, A. (eds.) 2000 *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes, historiografía* (Monterrey: Ahí).

Chevalier, F. 1960 "Un factor decisivo de la revolución agraria de México: el levantamiento de Zapata (1911-1919)" en *Cuadernos Americanos*, vol. CXIII, N° 6, pp. 165-187.

Cráter [Pedro Lamicq] 1913 "Piedad para el Indio; el abismo: sangre, sudor y cobre; el remedio: pan y libro" en *Revista de las Revistas* (México).

Crespo, H. (ed.) 1984 *Morelos, cinco siglos de historia regional* (Cuernavaca: Ceham/UAEM).

Crespo, H. (coord) 2009 *Historia de Morelos*. *Tierra, gente, tiempos del sur* (Cuernavaca: UAEM/Congreso del Estado de Morelos).

Crespo, H. 1986 *Tierra y hacienda en México*, 3 vols. (México: CEHEAM).

De Giuseppe, M. 2009 "¿Católicos de maíz o indios enemigos? Imágenes y utopías del mundo indígena en México, entre Porfiriato y posrevolución" en H. Cerutti Guldberg y J. Pakkasvirta (eds.) *Utopía en marcha* (Quito: Abya-Yala).

De Giuseppe, M. 2010 *Una disputa olvidada al principio de la Revolución. El protoindigenismo católico de 'Oaxaca' en la época maderista* (México: Centro de Reflexión Teológica/Órgano de la Diócesis de Tarahumara),

De Giuseppe, M. 2011 "Piedad para el indio, el Atila del Sur y las banderas de Guadalupe: los católicos y el fenómeno zapatista durante la Revolución" en *Iglesia, Estado, Nación* (México: Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos).

De Giuseppe, M. M. 2007 *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa, popoli indigeni* (Brescia: Morcelliana).

Del Paso y Troncoso, F. 1892 *Catálogo de la colección del Sr. Presbítero Dn. Francisco Plancarte formado con la colaboración del dueño por el Director del Museo Nacional de México* (México: Imprenta de Ignacio Escalante).

Díaz Soto y Gama, A. 2002 *Historia del agrarismo en México* (México: Era/UNAM/Conaculta)

Dromundo, B. 1934 *Emiliano Zapata* (México, Imprenta Mundial).

El País 1911 "El bandidaje zapatista en el Estado de Morelos" (México) 22 de agosto.

El País 1911 "Los dos zapatismos" (México) 26 de noviembre.

El País 1911 "Tres mil zapatistas se encuentran ya parapetados a veinte kilómetros de la capital de la República" (México) 25 de octubre.

El País 1912 "Salvemos nuestra nacionalidad. La Patria es sagrada" (México) 20 de febrero.

Escobar, A. y Butler, M. (coord.) 2013 *Mexico in Transition: New Perspectives on Mexican Agrarian History Nineteenth and Twentieth Centuries* (México: CIESAS/LLILA).

Espejel, A.; Olivera,L. y Rueda, S. (coords.) 1988 *Emiliano Zapata. Antología* (México: INAH/INEHRM)

Espinosa, L. 1993 *Rastros de sangre. Historia de la Revolución en Chiapas* (Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado).

Flores Magón, R. 1914 "El movimiento revolucionario" en *Regeneración*, N° 202, 14 de noviembre.

García Pimentel, L. 1976 "Memorias" en *…y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional* (México: SEP-CIESAS).

Garcíadiego Dantán, J. 2010 "El zapatismo, ¿movimiento autónomo o subordinado?" en Horacio Crespo (dir.) *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempo del Sur* (Morelos: Instituto de Cultura de Morelos/UAEM).

Haskett, R. 2005 *Visions of Paradise, Primordial Titles and Mesoamerican History in Cuernavaca* (Norman: University of Oklahoma Press).

Héau Lambert, C. *"Morelos. Corridos y zapatismo"* en Horacio Crespo (dir.) *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempo del Sur* (Morelos: Instituto de Cultura de Morelos/UAEM).

Hernández Chávez, A. y Martínez Assad, C. 2010 *Anenecuilco. Memoria viva de un pueblo* (México: Fondo de Cultura Económica). Pineda Gómez, F. 1911 *La irrupción zapatista* (México: Era).

Herrera Sipriano, F. 2009 *La Revolución en la montaña de Guerrero. La lucha zapatista 1910-1918* (México: INAH).

Herzog, S. 1959 *El agrarismo mexicano y la reforma agraria* (México: Fondo de Cultura Económica).

Herzog, Silvia 1959 *El agrarismo mexicano y la reforma agraria* (México: Fondo de Cultura Económica).

Hugo Sánchez Reséndiz, V. 1998 *De rebeldes y fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista* (Cuernavaca: Instituto de Cultura de Morelos/La Rana del Sur).

Kalilla 1911 "La semana de Zapata" en *Multicolor* (México) 7 de septiembre, pp. 4.

Katz, F. 1998 *The Life and Times of Pancho Villa* (Stanford, Stanford University Press).

Knight, A. 1986 *The Mexican Revolution*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press).

Knight, A. 1994 "Popular Culture and Revolutionary State in Mexico, 1910-1940" en *Hispanic-American Historical Review*, N° 3, pp. 393-444.

Lamicq, P. 1913 *Criollos, indios y mestizos* (México: Editorial Azteca).

León Ramírez, R. 2013 *La hacienda y la cooperativa ejidal, ingenio de Zacatepec (1886-1937)* (Madrid: Editorial Académica Española)

López Austin, A. 1994 *Tamoanchan y Tlalocan* (México: Fondo de Cultura Económica).

Magaña, G. 1985 [1937] *Emiliano Zapata y el agrarismo en México* (México: INEHRM).

Magaña, G. 1985 [1937] *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*, tomos I a V (México: INEHRM).

Martínez, J. L. 1979 *Zapata. Iconografía* (México: Fondo de Cultura Económica).

Meyer, J. 1974 *La Cristiada*, vol. III, *"Los cristeros"* (México: Siglo XXI).

Meyer, J. 1992 *El catolicismo social en México hasta 1913* (México: IMDOSOC).

O'Dogherty, L. 2001 *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco, 1911-1913* (México: Conaculta/UNAM).

Olivera, A. (ed.) 1999 *Los archivos de la memoria* (México: INAH).

Pineda Gómez, F. 2005 *La revolución del sur, 1912-1914* (México: Era).

Plancarte, J. A. (Mons.) 1909 *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos* (Cuernavaca: José Donaciano Rojas).

Plancarte, J. A. (Mons.) 1913 *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos* (Tepoztlán: José Donaciano Rojas).

Plancarte, J. A. (Mons.) 1923 *Prehistoria de México*. *Obra p*óstuma del Il.mo Arzobispo de Linares Francisco Plancarte y Navarrete (México: Imprenta del Asilo Patricio Sánz).

Plancarte, J. A. (Mons.) 1924 *Colección de documentos inéditos y raros para la historia eclesiástica mexicana* (México: Tip/El Arte).

Ramírez Losada, D. 2009 "La exposición histórico americana de Madrid de 1892 y la ¿ausencia? de México" en *Revista de Indias*, vol. 69, N° 246, pp. 273-306.

Reina, L. 2002 "Elecciones locales y crisis en el cambio del siglo XIX y XX. Culturas políticas de los pueblos indios" en L. Reina y E. Servín (eds.) *Crisis, Reforma y Revolución. México: historias de fin de siglo* (México: Taurus/INAH).

Sala, A. 1912 *Al clero mexicano*, en *Nueva Era*. Citado en P. Lamicq 1913 *El dolor mexicano* (México, Editorial Azteca).

Sala, A. 1919 *Emiliano Zapata y el problema agrario* (México: Imprenta Franco-Mexicana).

Sánchez Santos, T. 1911 "El enemigo negro" en *El País* (México) 25 de octubre.

Sotelo Inclán, J. *Raíz y razón de Zapata* (México: Etnos).

Torres Quintero, Gregorio 1913 *La Instrucción rudimentaria en la República. E*studio presentado en el Primer Congreso Científico Mexicano (México: Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología).

Tutino, J. 1986 *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton: Princeton University Press)

Vasconcelos, J. 1936 *La tormenta* (México: Botas).

Vasconcelos, J. 2011 *La creación de la Secretaría de Educación Pública* (México: INEHRM/SEP).

Vera Soto, C. F. 2005 *La formación del clero diocesano en México durante el periodo crítico de 1910-1940* (México: Universidad Pontificia de México).

Viquiera, J. P. 2002 *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión, identidades* (México: Tusquets/El Colegio de México).

Warman, A, 1976 *…y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional* (México: SEP/CIESAS).

Womack, J. 1968 *Zapata and the Mexican Revolution* (New York: Knopf).

Chiara Vangelista

REFLEXIONES ACERCA DE LOS 500 AÑOS DE HISTORIA DE BRASIL

CONFINES POLÍTICOS Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Notas sobre la formación territorial de Brasil, entre colonia e imperio*

I

Estas notas alrededor de una cuestión muy debatida en la historiografía brasileña, como es la de la formación territorial de Brasil, se refieren a la Capitanía de Mato Grosso, nacida en 1751 de la subdivisión de la Capitanía de São Paulo, en el período entre el Tratado de Madrid —de 1750— y la víspera de los movimientos para la Independencia. El territorio de la Capitanía de Mato Grosso (que actualmente está aproximadamente repartido entre los Estados de Rondônia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul) se formó, a partir de la segunda década del siglo XVIII, como consecuencia de una colonización tardía generada por el descubrimiento y la explotación del oro de Cuiabá y de sus alrededores (Corrêa Filho, 1969; Ricci Rios Volpato, 1987).

Se trata de una vasta región cuya superficie se calculaba, hacia el 1800, en un millón trescientos mil kilómetros cuadrados (más que dos veces la extensión de toda la península Ibérica), la cual, a pesar de algunas décadas de explotación aurífera, siempre fue considerada un universo de pobreza —para parafrasear el título de un libro de Luiza

* Vangelista, C. 2001"Confines políticos e relaciones interétnicas. Notas sobre la formación territorial de Brasil, entre colonia e imperio" en González, E. ; Moreno, A. y Sevilla, R. (eds.) *Reflexiones en torno a 500 años de história de Brasil* (Madrid: Editorial Catriel).

Ricci Rios Volpato— una tierra marginal y subpoblada. Una región que, a lo largo de los últimos doscientos años, vivió varias y distintas olas de ocupación del territorio, permaneciendo por muchas décadas, hasta el final del siglo XX, con su imagen de tierra todavía no totalmente incorporada en la vida política, económica y cultural de Brasil[1].

Mato Grosso tuvo un papel interesante en el imaginario, en el discurso político, y en la historiografía de la primera mitad del siglo XX. Mato Grosso fue de hecho la tierra *al margen de la historia* de Euclides da Cunha (Da Cunha, 1975), de El Dorado, de los diamantes y de las aventuras de los *bandeirantes* en los romances populares y para la juventud de Paulo Setúbal, en los años veinte[2]. El Mato Grosso fue también el ámbito privilegiado de la campaña populista de Getúlio Vargas, llamada de 'valorización del hombre brasileño', que integraba el proyecto varguista de la *Marcha rumo Oeste* de 1941. Se trataba de una especie de Reconquista ideológica del *sertão* del oeste, que se había convertido, en el discurso populista, en el lugar geográfico y cultural que, por su marginalidad, había conservado los trazos más puros y originales del pueblo brasileño (Alcir Lehnaro, 1986; Vangelista, 1992: 5-44).

Los historiadores también —y de manera particular en las décadas de los veinte hasta los cincuenta— ligaron el largo proceso de ocupación del territorio matogrossense con la de la formación de la nación. Voy a citar, entre los estudiosos que trataron el tema, a Sérgio Buarque de Holanda, uno de los historiadores más importantes y más queridos de Brasil. Sérgio Buarque de Holanda, en *Monções,* publicado en 1945, y en *Caminhos e Fronteiras,* publicado en 1957, que recoge varios ensayos antecedentes, y también en los volúmenes más antiguos de la *História Geral da Civilizacão Brasileira,* dirigida por él mismo (Buarque de Holanda, 1945, 1968, 1975), se refiere a la colonización del Oeste —las Capitanías de Mato Grosso y de Goyaz— como a una empresa peculiarmente americana, brasileña, más que portu-

1 En la historia de Mato Grosso hay que distinguir por lo menos cuatro fronteras: la frontera colonial (ciclo del oro y confines con Iberoamérica); la primera frontera de la pos-independencia (afirmación del latifundio agropecuario, inmigración procedente de la provincia de Minas Geraes); la frontera del primer período republicano (ferrocarriles y desarrollo, en el sur, de la pecuaria y del cultivo de la yerba mate), y la frontera contemporánea —iniciada bajo el gobierno de Getúlio Vargas— de extensión del latifundio y de las migraciones internas, procedentes sobre todo del *Nordeste*.

2 Paulo Setúbal (Tatuí, São Paulo, 1893-1937) fue poeta y romancista, muy conocido en las décadas de los años veinte y treinta, particularmente por sus romances históricos, a saber, p.e., *A Marquesa de Santos* (1925), *A bandeira de Fernão Días* (1928), *O ouro de Cuiabá* (1933), *El Dorado* (1934), etc.

guesa. En esta línea de interpretación, el descubrimiento del oro de Cuiabá y la colonización del Oeste se insertaba en la tensión entre los *caranguejos* (es decir, el poblamiento del litoral que impulsaba la Corona), y los *sertanistas* (es decir, los pobladores mestizos del planalto paulista); se originaba a partir de los conflictos políticos y sociales de la colonia, como la guerra de los Emboabas (ya citada en este sentido por Basílio de Magalhães en 1915). Se trataba, entonces, de un movimiento hacia el Oeste que se presentaba como una repetición local de la colonización portuguesa de Brasil (ver *Monções)* y, al mismo tiempo, como un producto específico de una sociedad nacional en formación. El mismo Buarque de Holanda relativizó esta interpretación en los años siguientes, como podemos leer en las últimas páginas de su libro póstumo, *O extremo Oeste,* donde valoriza la política territorial de Lisboa (Buarque de Holanda, 1986).

En la segunda mitad del siglo XVIII, el control de las iniciativas de los pobladores era solamente uno, aunque importante, entre los problemas que la Corona portuguesa debía enfrentar en Mato Grosso, y era una de las cuestiones incorporadas a la tarea más decisiva, la de defender el patrimonio representado por los dominios americanos (Novais, 1986). En aquella época, y sobre todo a lo largo del ministerio de Pombal, el proyecto prioritario era el de definir y consolidar los confines en el ámbito de todo el escenario colonial, y no solo americano. Los confines entre los dominios americanos de Castilla y de Portugal se definían no solamente por los trabajos de las expediciones de límites, sino también por el poblamiento de los lugares más estratégicos, la predisposición de una situación de hecho que, en base al principio del *uti possidetis,* pudiera atribuir a la Corona portuguesa otra tierra, más allá de los límites diseñados por los Tratados de Madrid. Tratábase entonces, como afirmó para otra área, Manuel Lucena Giraldo (Giraldo, 1991), de límites fluctuantes, cuya eventual ubicación era también obstaculizada por el reducido conocimiento de los lugares.

Confines fluctuantes incluso por motivos estratégicos, definidos en los lugares más propicios para cortar la posible entrada de los españoles de Asunción hacia las minas de Cuiabá, y de otros centros de explotación descubiertos posteriormente; confines fluctuantes por la incorporación, o la exclusión, en las relaciones políticas de frontera, de los grupos étnicos autóctonos cuyos territorios se encontraban de uno y otro lado de la línea de demarcación.

El gran proyecto pombalino de definición de los confines se desarrolló —y continuó posteriormente hasta el final del siglo— con una forma de poblamiento que debía valorizar una línea de señales de paso a lo largo de la frontera con España: como la capital de Mato Grosso, Villa Bella, localizada al norte, cerca de los límites con España, una

posición que, fuera del contexto específico —el control del comercio amazónico y la consolidación de los confines en una situación de poblamiento muy limitado— habría aparecido irracional, tan marginal con respecto al territorio de la Capitanía. Otras señales de posesión y puntos de defensa fueron los fuertes y los destacamentos militares a lo largo de la frontera, y los núcleos de poblamiento a ellos ligados, formados por población luso-brasileña e india (De Magalhães, 1930; Vangelista, 1996: 409-424).

La colonización de Mato Grosso se dio entonces, en aquella época, por medio de al menos cuatro formas distintas e interactivas de ocupación: poblamiento fijo e institucional de la faja de la línea de límites; poblamiento de los lugares de explotación aurífera, que se formaban y se trasladaban, siempre bajo el control de la Corona, siguiendo las oportunidades de la minería; puntos fijos de poblamiento para el control de las vías de comunicación internas; poblamiento espontáneo, de pequeños, muy pequeños grupos de personas que penetraban en el interior de la Capitanía, este también con un desarrollo fluctuante, conforme a la acción a la vez centrípeta y centrífuga de los núcleos de minería en las fases de alta y de baja extracción de material aurífero. Cuatro formas de apoderarse del territorio que pueden ser reunidas en las dos subrayadas por Capistrano de Abreu en *Capítulos da história colonial:* la corriente espontánea de poblamiento, que tendía a la continuidad, y la corriente voluntaria, irregular, gerenciada por la Corona (de Abreu, 1982: 183). En Mato Grosso, la corriente voluntaria aparecía irregular, en el interior de la Capitanía, coincidiendo con los lugares de explotación aurífera, pero se manifestaba como una línea regular, y con el tiempo siempre más continua, a lo largo de la frontera.

II

La frontera en el doble sentido de límite y de movimiento de ocupación de territorio no se dio en Mato Grosso solamente como resultado de las fuerzas contrapuestas, pero activas, de los intereses territoriales de España y de Portugal por un lado, y de la acción de la Corona y de los pobladores espontáneos por otro lado. La frontera matogrossense se desarrolló en un territorio que, al comienzo del siglo XVIII y todavía al final del mismo, era fundamentalmente indígena.

En este espacio interior de América del Sur[3], habían confluido, a lo largo de los siglos anteriores, un número notable de grupos étni-

3 Un libro reciente subraya la importancia de un abordaje histórico-geográfico integrado para el estudio de la región central de América del Sur: Barbara Potthast, Karl Kohut, Gerd Kohlhepp (eds.): *El espacio interior de América del Sur. Geografía, historia, política, cultura,* Vervuert, Frankfurt Main-Madrid, 1999.

cos autóctonos, tanto por medio de migraciones espontáneas internas como de migraciones causadas por la presencia y la presión de la invasión ibérica. No podemos entonces imaginar que el poblamiento espontáneo brasileño, tendiente a la uniformidad, unificara los puntos discontinuos de la ocupación del gobierno colonial. Los dos, el poblamiento espontáneo y la ocupación de la Corona, penetraban en las intersecciones de los territorios étnicos, invadían parte de los mismos, creaban continuamente nuevos confines, que ya no eran más políticos-estaduales, pero sí políticos, étnicos y culturales. Confines móviles, otra vez fluctuantes, a lo largo de los cuales se producía no tanto una separación como una intensificación de las relaciones: conflictivas, comerciales y de parentesco.

Mi atención está justamente concentrada en este último aspecto del complejo tejido de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales de Mato Grosso, en el período entre el Tratado de Madrid y la víspera de la Independencia. Las relaciones étnicas en el proceso de ocupación del territorio forman parte de una problemática bien conocida en el estudio de la formación territorial de Brasil; en fin, podemos decir que el mito de la frontera como expresión de la sociedad luso-brasileña y mestiza, y la fábula de las tres razas, como Roberto da Matta llamó polémicamente a la ideología del mestizaje, se construyeron conjuntamente (Da Matta, 1984). Tierra y etnias no solo forman un binomio que está en la raíz del proceso de formación de la identidad brasileña, y de las distintas auto-representaciones de Brasil —o de los Brasiles— en la historia más reciente; la dimensión étnica —y entonces las relaciones étnicas también— es una variable fundamental para la explicación del proceso de incorporación territorial que llevó a la formación del Brasil.

En el caso específico que estoy tratando aquí, puede afirmarse que, a la mitad del siglo XVIII, la definición de los confines políticos estimuló en la faja fronteriza nuevas relaciones étnicas, llevando en aquel contexto geopolítico a la emergencia de nuevos actores sociales. Dicho en otras palabras, la definición más cierta y legitimada de los confines, y la consiguiente activación de una política más articulada de la ocupación del territorio, estimuló nuevas estrategias entre los grupos indígenas de la región, y estimuló también nuevas políticas hispano-portuguesas relativas a los mismos grupos indígenas.

Todos sabemos cómo terminó —por lo menos hasta ahora— la historia de aquellos grupos étnicos. Muchos desaparecieron, otros están tan reducidos en número que se incorporaron a otros grupos étnicos, y todos viven el problema del mestizaje y el drama de la segregación política, social y cultural. Como dijo Fernand Braudel en una conferencia de 1950, los historiadores tienen una gran ventaja, la de

saber cuáles fuerzas vencerán, cuáles son los acontecimientos importantes, los que tendrán consecuencias; los historiadores ven a quién pertenece el futuro (Braudel, 1969).

En esta perspectiva, sabemos con certidumbre que los grupos autóctonos fueron vencidos; que los mbaya-guaikurús permanecen solamente en el pequeño grupo de los cadiueus; que los carajás sobreviven fabricando falsos objetos de artesanía de los indios de Norteamérica para el mercado norteamericano y europeo; que los bororos, reducidos a cerca de setecientas personas, están golpeados por los suicidios, los abortos y el etilismo. Sabemos también que en el Mato Grosso, después de la corta temporada de la explotación aurífera, quedó una región marginal, pobre, subpoblada, fuera de los circuitos comerciales internacionales importantes, y que solamente a la mitad del siglo XX se incorporó de manera significativa en la economía nacional, con la producción de yerba mate, la instalación de las grandes estancias formadas con capitales argentinos y paulistas, las plantaciones de soya y el desarrollo de la industria del turismo.

Pero todo eso no nos dice nada en relación a la historia de Mato Grosso desde la época colonial hasta la Segunda República. En este largo período, Mato Grosso no estuvo al margen de la historia, para retomar la expresión de Euclides da Cunha, sino que formó parte de la historia de Brasil —y de América del Sur— con diacronías en parte distintas, en tiempos con certeza más lentos, con actores históricos más tradicionales, los cuales, en espacios poco poblados pero no vacíos, implementaron actividades de producción y mercantiles que, además de ser vitales para los matogrossenses, construyeron paulatinamente un sólido tejido de relaciones económicas y sociales, regionales e interregionales.

III

En este contexto, la población indígena tuvo por mucho tiempo (hasta la primera década del siglo XX) una importancia fundamental. Además, en la época colonial tardía, las políticas de los grupos étnicos y para los grupos étnicos se revelaron necesarias para la gestión y el aprovechamiento de aquella parte menor —pero muy ancha y quizá capaz de inesperados desarrollos— del patrimonio colonial.

A lo largo de todo el siglo XVIII, el poblamiento reducido luso-portugués e hispano-americano debía enfrentarse con la solidez del espacio indígena. En este contexto, los grupos indígenas fueron incorporados en las estrategias españolas y portuguesas, y los pobladores iberoamericanos (en el sentido más amplio de la palabra) fueron incorporados en las estrategias indígenas. En una perspectiva de largo plazo, sabemos que se trató de una relación asimétrica, porque los

proyectos que sustentaban estas estrategias interétnicas eran profundamente distintos. En la perspectiva portuguesa, se trataba de vencer y asimilar a la población indígena, y aprovechar su fuerza de trabajo[4]. En la perspectiva indígena, se trataba de garantizar la supervivencia y de mantener, o implementar el prestigio tribal, en una situación de cerco que requería continuos reajustes de política externa, tanto en relación con los otros grupos indígenas como con los nuevos invasores.

Podemos decir que, desde la perspectiva indígena, el nuevo sistema de relaciones interétnicas, nacido del antiguo, funcionó bastante bien hasta el nacimiento del Estado nacional, cuando, dejado el cuidado de los límites políticos —uno de los objetivos prioritarios del estado colonial— empezó en Mato Grosso la frontera de expansión interna. La formación de grandes *fazendas* aceleró la incorporación de los indígenas en la lógica del poblamiento de la región, y en el mercado de trabajo local. Los grupos fueron vencidos, aldea por aldea, atacados en todos los lados de los confines étnicos, y cada grupo local —cada aldea— se quedó aislado, forzado a afrontar en soledad sus propias estrategias de supervivencia.

Volviendo a la época que estoy aquí tratando, los últimos sesenta o setenta años del dominio portugués, cuando las estrategias de ocupación eran concentradas en la franja territorial a lo largo de los confines con los dominios de Castilla, los actores de esta frontera eran esencialmente, por un lado, los grupos indígenas cuyos territorios estaban localizados en los confines, y, por otro, los ocupantes, por así decir, institucionales de la frontera: funcionarios, militares y, en la vertiente española, misioneros. Con esto no quiero decir que, en la franja de los límites luso-hispánicos no se dio, o no fue importante, la interacción entre los grupos indígenas y la población de la corriente espontánea, para retomar la definición de Capistrano de Abreu. Quiero decir que en el ámbito de las políticas exteriores indígenas, como en el del proyecto colonial, los interlocutores fueron escogidos con atención, entre las personalidades más significativas de la frontera.

Como afirma Nadia Farange en su libro sobre la colonización del Río Branco, en los confines con la Guyana Holandesa (Farange, 1991), para portugueses y holandeses encontrar un jefe indígena y aliarse con él fue un presupuesto ineludible en el proceso de colonización. Pero, para los indios también, encontrar un funcionario real, un misionero, un jefe de destacamento militar, fue esencial para tener una política

4 Con la afirmación del Estado nacional, a estas dos formas tradicionales se juntó el proyecto de ocupación territorial total, aunque, en el caso de Mato Grosso, por su economía bastante lejana del mercado internacional, la mano de obra india siguió teniendo un papel importante a lo largo de todo el siglo XIX.

de acercamiento a los invasores, y no solo por razones prácticas, sino por motivos sociales: la nobleza indígena y los grandes jefes guerreros no trataban con el pueblo, sino con personas que consideraban sus pares, y sobre todo con personas que representaran las máximas autoridades no-indias: el gobernador y, por su intermedio, el rey.

En este contexto, el Mato Grosso —capitanía marginal pero estratégica en la consolidación del Imperio colonial— se presenta a veces, entre 1700 y 1800, como una sociedad multiétnica, para retomar una definición de Frederik Barth: una sociedad desarrollada en un sistema estatal dominado por un grupo, pero en el cual distintos grupos étnicos, manteniendo la autonomía en las dinámicas internas, producían una amplia variedad de sectores de articulación y de separación también (Barth, 1969).

Se puede pensar que en momentos específicos, y áreas específicas —como las de la franja de frontera— la sociedad matogrossense tuvo características multiétnicas porque los grupos indígenas, en la realidad local del Mato Grosso y, particularmente, en el área de los confines, representaban un segmento rico y vital del patrimonio colonial. En aquel contexto específico, los grupos indígenas no eran solo los depositarios de los siempre citados conocimientos del territorio y de sus recursos, ni siquiera representaban solamente una reserva de mano de obra servil. Los grupos indígenas monopolizaban el transporte fuera de las rutas coloniales, tenían la fuerza militar necesaria para bloquear las vías coloniales y para atacar las ciudades (Buarque de Holanda, op. cit); producían autónomamente excedentes alimentarios, y habían realizado un complejo y vigoroso circuito de bienes que, por medio de un sistema de alianzas y de hostilidades, podía abrir canales de confluencia con el mercado colonial. Por último, los grupos indígenas no eran nómades, como ya sustentó hace muchos años Pierre Clastres (Clastres, 1987). De hecho, a los grupos étnicos pertenecían, con la excepción de casos muy específicos, territorios distintos, con límites definidos, que a menudo se encontraban de uno y del otro lado de los confines ibéricos. De esta manera, para los dos vecinos ibéricos, era prioritario asegurar vínculos de amistad y de vasallaje con estos pueblos —tornados de frontera— para conquistar nuevos territorios, o también áreas de influencia en los dominios del otro.

Para entender este proceso, hay que dejar por un momento el tiempo largo del proyecto colonial, para considerar con mayor atención los singulares eventos y construir, partiendo de estos, una diacronía específica de las relaciones interétnicas de la frontera. El tiempo corto proporciona, por lo posible, la calidad y el cumplimiento de los cambios; una cronología de las acciones indígenas —tarea bastante aburrida a realizar, porque necesita de un largo trabajo de investiga-

ción en las fuentes más diversas— representa a menudo la única clave interpretativa de específicas políticas étnicas.

IV

Como la consolidación de los confines hispano-portugueses había conformado una concentración de poblamiento y de señales de posesión, de la misma manera produjo a lo largo de los mismos una concentración de la presencia y de las acciones indígenas, formando una intensa superposición de espacios, y una pluralidad de formas de ocupación.

En el interior de la capitanía, a lo largo de la *estrada geral,* los luso-brasileños iniciaban una guerra de largo plazo con los kayapós, aliados con los bororos, sus antiguos enemigos, que, después de la crisis de las alianzas del período de *las Bandeiras,* se habían convertido en enemigos de los portugueses. A lo largo de los confines, por el contrario, las formas de interacción eran más complejas y diferenciadas, y los grupos indígenas del área se convirtieron, en momentos distintos, en protagonistas de la frontera. Me refiero fundamentalmente a los payaguás, a los mbaya-guaikurús, a los bororos occidentales *(cabaçaes* y *da campanha),* a los moxos, estos últimos concentrados totalmente en territorio español, pero destinatarios de las tentativas portuguesas de anexión. He dedicado varios estudios específicos a estas etnias, y no quiero repetirme aquí, a no ser para proporcionar algunos motivos de reflexión en torno de la dimensión multiétnica de la frontera.

Los primeros que aparecieron en el nuevo escenario geopolítico fueron los payaguás y los mbaya-guaikurús, del mismo grupo lingüístico, aliados desde el tiempo de la primera ocupación española de Buenos Aires y de Asunción, y que, salvo episodios limitados, manifestaron, al menos hasta la mitad del siglo XVIII, una abierta hostilidad frente a los españoles y a los misioneros jesuitas. En 1719 un grupo de payaguás asesinó a dos jesuitas, Arce y de Blende, que, procedentes de las misiones de los Chiquitos, habían hecho una nueva tentativa de evangelizar a los payaguás y de abrir, de esta forma, el camino entre Chiquitos y Asunción (Vangelista, 1991: 151-165).

La huida hacia del norte de los payaguás para evitar las represalias de los jesuitas y de los españoles de Asunción proporcionó el primer encuentro, es decir, la primera batalla, de los payaguás con los portugueses de Cuiabá, fundada en el mismo año. La existencia del nuevo asentamiento estimuló largas navegaciones de los payaguás hacia el norte: la nueva frontera colonial portuguesa generó así una frontera indígena, en la que rápidamente los payaguás involucraron a los mbaya-guaikurús, sus aliados tradicionales.

Los asentamientos portugueses y la movilidad entre Asunción y Cuiabá atrajeron a lo largo de los límites a los dos grupos indígenas, la presencia de los cuales se convirtió en un aspecto importante de la vida de frontera. La notable capacidad de movilidad en el territorio fue el origen de las estrategias complejas de los dos grupos, y de su éxito. Los payaguás recorrían los ríos con sus canoas, atacando a las flotas portuguesas que iban y venían a São Paulo, en tanto que los guaikurú, con sus caballos, atacaban por tierra.

'Canoeros' y 'caballeros' se mantuvieron aliados hasta 1768, cuando hubo una violenta batalla entre los dos grupos, con la derrota de los payaguás (d'Escragnolle Taunay, 1981). Hasta aquel episodio, se trató de una alianza indígena, es decir, una alianza que dejaba libertad de acción a los distintos grupos locales, que se reunían bajo uno o más jefes guerreros para obtener los objetivos de la guerra indígena: afirmación tribal, bienes de prestigio, bienes para el circuito de intercambio intertribal y extratribal. Más allá de la alianza guerrera, los dos grupos, en aquellas décadas, habían aprontado estrategias distintas que los impulsaron paulatinamente a la elección de dos aliados contrapuestos: los payaguás, a los españoles de Asunción y los mbayaguaikurús, a los portugueses de Mato Grosso (Vangelista, 1993:55-76).

Voy a explicar de manera muy sintética las dos distintas políticas internas y externas que, junto a las distintas características de los dos grupos, llevaron, en la segunda mitad del siglo, a la alianza política y económica y después, a la identificación —por lo menos hasta la Independencia— con los dos dominios ibéricos.

Los payaguás activaron en principio el sistema multiétnico, basando su subdivisión en dos demos exogámicos —los tacumbú y los cadigué[5]— de los cuales, uno, localizado en las cercanías de Asunción (el de los tacumbú), se había avasallado y quedaba en contacto con los vecinos y las autoridades de la ciudad, proveyéndoles de canoas y otros géneros de artesanía. El otro grupo (el de los cadigué), localizado más al norte, mantuvo por el contrario sus características étnicas más peculiares, es decir, la movilidad a lo largo del río Paraguay y la actividad guerrera, contra los portugueses y los indios que estaban localizados en su ruta hacia Cuiabá, a saber los guató y los bororos occidentales.

De esta manera, los productos —oro y esclavos— de los saqueos a las flotas portuguesas confluían en gran parte en Asunción; aquí eran cambiados por otros bienes interesantes para los payaguás —plata, utensilios, ornatos— y originaban y fortalecían la alianza con los españoles, sin perjudicar las dinámicas étnicas tradicionales, pues cada

5 Se usa aquí la denominación consagrada por de Azara. Ver de Azara, 1943: 142-143.

guerrero payaguá del demo 'sedentario' podía pasar al demo más móvil, y viceversa.

El proyecto de los payaguás fracasó por causa de dos variables fuertes: el fortalecimiento de los guaikurú y de sus vasallos, y el proyecto pombalino de defensa de los límites con España. La derrota de 1768 comportó la restricción de la movilidad de los payaguás, y además el demo norteño, que se encargaba de la circulación de los bienes portugueses, se avasalló en Asunción, en 1790.

Los mbaya-guaikurús apoyaron hasta la mitad del siglo la estrategia payaguá, pero, a partir de los años sesenta, se aproximaron siempre más al circuito portugués de los bienes, llevando hacia Mato Grosso el ganado, caballar y vacuno, robado en las estancias paraguayas. La movilidad de los indios caballeros, concentrada siempre a lo largo de los confines, cambió así de dirección (ya no desde Asunción para Cuiabá, sino de Cuiabá hacia Asunción) y; después de 1791, año del vasallaje de algunos jefes destacados, los guaikurús atacaron casi siempre en territorio español, para regresar en seguida más allá de los límites, en territorio portugués. Pero su influencia en los dominios de España permanecía, y no solo a causa de los saqueos. De hecho, los mbaya-guaikurús, desde el período precolombino, como relata Schmidel (1986), habían formado una vasta área de acción, superponiéndose a otro grupo tribal, los chanés, más sedentarios y agricultores, a quienes los invasores llamaron vasallos. La red de relaciones de vasallaje/parentesco permitió a los guaikurús intensificar su propia movilidad en el territorio, apoyándose en las aldeas chanés que se encontraban a uno y otro lado de los confines. Entonces, con su vasallaje al rey de Portugal, los guaikurús llevaban a su nuevo aliado no solamente el ganado español, sino también sus propios vasallos —los chanés— y los géneros producidos por ellos (Vangelista, op. cit).

La gran transformación, es decir, el pasaje del estado de guerra a la alianza con los portugueses, había permitido, en la visión de los mbaya-guaikurús, la permanencia de las relaciones internas y externas propias de la tradición tribal, acrecentada por otro aspecto no desatendible: la emergencia de las elites guaikurús como nobleza intertribal. De hecho, el vasallaje al rey de Portugal garantizaba, en el ámbito de las relaciones internas, la permanencia del prestigio de las castas de los jefes y de los guerreros, y la conservación de la casta de los esclavos; en las relaciones externas, permitía la permanencia de las relaciones de parentesco/vasallaje con los grupos chanés. El éxito del proyecto estaba asegurado por el ganado español, 'donado' ya a los portugueses, a cambio de honores y objetos de prestigio, ya a los chanés, a cambio de esposas y géneros alimenticios.

La situación es más compleja, pero estas notas seguramente alcancen para explicar la causa del fracaso, al comienzo del siglo XIX, de la estrategia guaikurú. El Estado nacional recién nacido parecía entonces menos interesado en el mantenimiento del poblamiento en la línea de límite, y tenía como finalidad no solamente los rebaños del Paraguay; sino, sobre todo, el poblamiento de Mato Grosso y el abastecimiento de alimentos a sus habitantes. En este sentido eran los chanés —también localizados en ambos lados de los confines— quienes estaban en condiciones de poblar y abastecer parte de la provincia. Y, en pocas décadas, ya en los años veinte del siglo XIX, se dio la alianza directa de varios grupos chané con los portugueses de los fuertes y de las ciudades, fuera del control de los guaikurús.

V

Los demás grupos étnicos a lo largo de la frontera eran más sedentarios, en el sentido de que actuaban en su propio territorio tribal —como los guatós y los bororos occidentales— o que, como los moxos y los chiquitos, eran reducidos en las misiones de los jesuitas, en territorio español.

La acción de los bororos a lo largo de la frontera del siglo XVIII no fue todavía estudiada en toda su complejidad. En la base de los documentos analizados hasta ahora, se puede decir que este pueblo, que ocupaba un territorio muy extenso, tuvo, más que otros, políticas distintas por grandes o pequeñas concentraciones aldeanas. El momento de cambio profundo se dio en la mitad del siglo, cuando, instituida la capitanía, el poder colonial redujo drásticamente el margen de acción de los jefes *bandeirantes,* que hasta aquella época habían dominado en las relaciones indio-portuguesas.

De hecho, en la primera mitad del siglo vemos a los bororos engajados en la guerra de Cuiabá contra los payaguás y los mbayaguaikurús (Barbosa de Sá, 1775:5-58), mientras que, a partir de la década del cincuenta, los bororos, aliados con los kayapós (las fuentes coloniales e imperiales confunden a menudo los dos grupos), se dedicaban a ataques intensivos y pesados contra los luso-brasileños, en el interior de la capitanía, a lo largo de la *estrada geral* y en la proximidad de Cuiabá (d'Escragnolle Taunay, 1975).

Pero, parte de los bororos tenían aldeas a lo largo de los confines, en las cercanías del Río Jaurú, estratégicamente importantes, porque habrían podido ofrecer a los españoles una fácil entrada en Mato Grosso. La política de los bororos en esta área fue eminentemente territorial. Dos ejemplos: en 1762 un grupo se refugió en las proximidades del destacamento recién fundado de *Registro de Jaurú,* y envió quejas relativas a los trastornos que los confines

coloniales comportaban para la vida tribal. En 1819, un grupo bastante importante de bororos, 479 personas, pasó la frontera y pidió el vasallaje al rey de Portugal, llevando consigo armas y 101 caballos robados a los españoles durante una insurrección. Los portugueses redujeron a los bororos, parte en las cercanías de la capital, Villa Bella, y parte en Vila Maria, y devolvieron las armas más allá de las fronteras[6].

El caso de los moxos es todavía distinto. Reducidos por los jesuitas a partir de 1682, los moxos formaron parte de un largo proyecto jesuítico de ocupación del eje territorial Mamoré-Las Pampas, que fue bloqueado después de 1750 por la llegada al Río Guaporé de los portugueses (Chaves Suárez, 1944; Ribeiro de Assis Bastos, 1974; Eder S. J., 1985). La tensión entre los padres jesuitas y los luso-brasileños de Mato Grosso alcanzó su momento álgido cuando el primer gobernador de Mato Grosso, Rolim de Moura, destruyó la misión de Santa Rosa, para construir, en el mismo lugar, el fuerte de *Nossa Senhora da Conceicão*. Los jesuitas, hasta su expulsión en 1767, tuvieron que enfrentar la política de atracción de indios moxos desarrollada por el fuerte portugués.

Con la crisis de las antiguas reducciones, los curas —que habían sustituido a los jesuitas— y los moxos remanentes tuvieron relaciones más abiertas y frecuentes con los del fuerte, sobre todo a partir de 1785. Denise Maldi Meireles ha trabajado bastante sobre la política territorial portuguesa en ese aspecto (Maldi Meireles, 1989), y los documentos españoles proporcionan un cuadro no detallado pero eficaz de la naturaleza de los intercambios entre el fuerte y las antiguas reducciones: el ganado vendido por oro y diamantes, el trueque de gallinas, de vestimentas, el contrabando de esclavos, etc. (Vangelista, 1993: 51-61). Lo que me interesa destacar aquí, son los indicios de política indígena, generada por los cambios que se dieron en la frontera. Las cartas de los curas, y la correspondencia entre gobernadores muestran cómo la expulsión de los jesuitas, y la intensificación en la frontera del movimiento de bienes y de personas, provocaron un cambio en las dinámicas políticas y sociales de los moxos, y eso por dos razones fundamentales. Primero, la llegada de los curas había comportado la substitución de los caciques tradicionales por nuevas personalidades emergentes, más fieles a los curas mismos. En segundo lugar, la caída vertical de las reservas de ganado, sea por el descuido de la nueva administración, sea por el comercio con los portugueses, había causado emigraciones y, en consecuencia, ruptura de los grupos familiares (Vangelista, 1993).

6 Arquivo Histórico Ultramarino, Mato Grosso, caixas 16 y 18.

En esta situación, se produjo una desarticulación interna de la jefatura indígena, con la tensión entre los nuevos caciques, que optaban por la transferencia para el fuerte portugués, y los caciques tradicionales, que procuraban fortalecer lo que quedaba de las antiguas reducciones. Entre los moxos, como entre los chiquitos, la crisis producida por la ocupación de los ejércitos napoleónicos y por la prisión del rey puso de relieve esta fractura en el liderazgo indígena. Entre 1810 y 1811, sobresalieron entre los moxos las figuras de algunos caciques, unos aliados al gobernador Urquijo, otros que se pronunciaron por 'El Rey de Francia', y otros que, en Chiquitos, se decidieron por el vasallaje a 'El Rey de Portugal' (Roca, 1991).

VI

Estos cuatro casos, aunque ilustrados sumariamente, constituyen una muestra de la variedad de las políticas étnicas de la frontera en el siglo XVIII. Las variables fuertes de las distintas formas de contacto fueron la territorialidad y el intercambio, gerenciados por cada uno de los grupos de forma distinta.

Para los pueblos todavía independientes (payaguás, guaikurús, bororos) al final del siglo, y aún más en los años de la crisis institucional que llevó a la formación de los Estados nacionales, la elección territorial formó parte de una estrategia colectiva, étnica o grupal. Podemos decir que los payaguás 'escogieron' para su residencia estable los dominios españoles, que eran además su territorio étnico desde la conquista, seguida de una emigración desde los actuales llanos bolivianos. Los guaikurús y parte de los bororos occidentales escogieron los dominios portugueses, pero con una diferencia importante. Para los bororos, la posibilidad de articularse libremente entre grupos clánicos fue sin duda la causa más importante de la elección territorial. Para los guaikurús, la elección de los territorios portugueses ofreció la posibilidad de mantener e implementar a corto plazo el liderazgo sobre el grupo chané, en ambos dominios ibéricos.

Para los moxos, indios reducidos desde un siglo antes, no se trató tanto de una elección territorial colectiva, como de una emigración de individuos o de grupos familiares: emigraciones que comportaron a su vez nuevas dinámicas internas, con la formación de liderazgos distintos.

Para todos, el intercambio expresó las distintas formas de contacto con los invasores. Cada tipo de intercambio tenía una carga diferente de significado político, tanto en la vertiente de las dinámicas internas como en las relaciones externas. Las armas y los 101 caballos robados a los españoles representaron sin duda para los bororos, que no usaban caballos, una manera de fortalecer su propuesta de anexión

en la crisis de la independencia boliviana; el oro y los esclavos portugueses trocados con las autoridades de Asunción fueron, para los payaguás, el medio para mantener su integridad étnica. Su reducción en Asunción no se tradujo de hecho en una asimilación: cuando unos curas intentaron practicar rituales de bautismo sobre jóvenes payaguás, la paz se vio en peligro de ser comprometida, con la insurrección que recuerda Azara (de Azara, 1817: 124).

El caso más complejo es el de los guaikurús, que por largo plazo usaron el intercambio en todos los matices de significado: casamiento de mujeres guaikurús con los jefes de los presidios, para atestiguar la paz; casamiento de los jefes guaikurús con mujeres chanés para mantener las relaciones de vasallaje, y dádivas de caballos en los dos sentidos —portugués y chané— para fortalecer su liderazgo en el escenario de la frontera; dádivas para los portugueses en géneros alimenticios producidos por los chanés para mantener el control en ambas vertientes del sistema de las relaciones interétnicas. Pero, nada se presentaba como una elección definitiva, como muestran las visitas guaikurús al fuerte español de Bourbon, o las declaraciones de los chanés a los portugueses: ellos siempre fueron amigos de todos, y habrían podido entrar en contacto directo con los portugueses.

Así, nunca se trató de una pacificación definitiva: las formas de articulación podían cambiar de sentido, y rápidamente, porque los procesos decisorios eran rápidos, mucho más rápidos que en el ámbito ibérico, y de eso deriva la conocida idea de la desconfianza indígena, mencionada tanto en los documentos del periodo colonial como posteriores.

La independencia mudó el sistema de las relaciones interétnicas, y no solo de la frontera. Ya vimos las reacciones de los moxos, de los chiquitos y de los bororos. Los payaguás, al declararse la independencia en Asunción, desaparecieron de la ciudad; los guaikurús, al llegar la noticia de la independencia de Brasil, atacaron y tornaron fuertes y ciudades brasileñas y empezaron otra guerra de frontera (Vangelista, op. cit). Pero, durante mucho tiempo, las decisiones tomadas a la mitad del siglo XVIII permanecieron. Un siglo después, en la guerra del Paraguay; los payaguás combatieron al lado de los paraguayos, y los guaikurús con los brasileños. Un siglo y medio después, al principio de 1900, los guaikurús declaraban a un viajante francés, Émile Rivasseaux, que siempre habían sido los ocupantes legítimos y pacíficos del Mato Grosso meridional, y que siempre se habían dedicado a la cría de ganado y a la agricultura.

Sin embargo la Independencia marcó un cambio profundo en las relaciones de frontera. Los indios asentados en los límites es-

taduales perdieron por mucho tiempo la oportunidad de valer y de tener un lugar importante en las relaciones de confín. A partir de la tercera década de 1800, la guerra y la diplomacia étnica se desplazaron hacia otra frontera, la de la expansión interna. Durante todo el siglo, hasta el comienzo del siglo XX, los protagonistas fueron otros: los bororos, los kayapós, los carajás y los xavantes experimentaron otra invasión, y por lo menos dos grupos (kayapós y carajás) empezaron otra política de límites, explotando las rivalidades y las divisas, todavía fluctuantes, entre las provincias de Mato Grosso y de Goyaz.

BIBLIOGRAFÍA

Alcir Lenharo, V. 1986 *Colonização e trabalho no Brasil. Amazónia, Nordeste e Centroeste* (*Campinas:* UNICAMP).

Barbosa de Sá, J. 1775 "Relação das povoações do Cuiabá e Mato Groso de seus principios thé os prezentes tempos" (1775) en *Annaes da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, vol. 23, pp. 5-58.

Braudel, F. 1969 *Ecrits sur l'histoire* (Paris: Flammarion).

Buarque de Holanda, S. 1945 *Monções* (São Paulo: Brasiliense).

——————— 1975 [1957] *Caminhos e fronteiras* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio).

——————— 1968/1975 (coord.) *História Geral da Civilização Brasileira,* 7 vols. (São Paulo: DIFEL).

——————— 1986 *O extremo oeste* (São Paulo: Brasiliense).

Chavez Suárez, J. 1944 *Historia de Mojos* (La Paz: s/d)

Clastres, P. 1987 *Investigaciones en antropología política* (México: Gedisa).

Corrêa Filho, V. 1969 *História de Mato Grosso* (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro).

da Cunha, E. 1975 *À margem da história* (São Paulo: Cultrix/MEC).

Da Matta, R. 1984 *Relativizando: uma introdução à antropologia social* (Petrópolis: Vôzes).

de Abreu, C. 1982 *Capítulos da história colonial e Os Caminhos antigos e o povoamento do Brasil* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília).

de Azara, F. 1943 *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata* (Buenos Aires: Editorial Bajel).

——————— 1817 *Viaggi nell'America Meridionale di..., commissario e comandante dei confini nel Paraguay* (Milano: Tipografía Sonzogno e Comp.).

d'Escragnolle Taunay, V. A. 1981 *Relatos monçoeiros* (Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo).

——————————— 1975 *História das bandeiras paulistas* (São Paulo: Edições Melhoramentos).

de Magalhães, B. 1915 *Expansão geográfica do Brasil até fins do século XVIII* (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional).

Eder, S. J. 1985 *Breve descripción de las reducciones de Mojos* (Cochabamba: Historia Boliviana).

Farange, N. 1991 *As muralhas dos sertões* (São Paulo: Paz e Terra/ ANPOCS).

Lucena Giraldo, M. 1991 *Laboratorio tropical. La Expedición de Límites al Orinoco, 1750-1767* (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana).

Maldi Meireles, D. 1989 *Guardiães da fronteira. Río Guaporé, século XVIII* (Petrópolis: Vôzes).

Novais, V. F. 1986 [1979] *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)* (São Paulo: HUCITEC).

Pereira Ferraz, A. L. 1930 *Memória sobre as fortificações de Mato Grosso* (Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Imprensa Nacional)

Ribeiro de Assis Bastos, U. 1974 *Os jesuitas e seus successores (Moxos e Chiquitos, 1767-1830)* (São Paulo: Coleção da Revista de História).

Ricci Rios Volpato, L. 1987 *A conquista da terra no universo da pobreza. Formação da fronteira oeste do Brasil, 1719-1819* (São Paulo: HUCITEC).

Roca, J. L. 1991 *Mojos en los albores de la independencia patria (1810-1811)* (La Paz: Fundación Roca Feller).

Santamaría, D. 1993 "La puerta amazónica. Los circuitos mercantiles de los ríos Madeira y Guaporé en la segunda mitad del siglo XVIII" en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* Nº 2, pp. 51-61.

Schmidel, U. 1986 *Relatos de la Conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554* (Madrid: Alianza Editorial [Norimberga 1602]).

Vangelista, C. 1992 'Dalle *Bandeiras* all'*Estado Novo:* note per una storia delle frontiere brasiliane' en *Letterature d'America,* X, Nº 45-46, pp. 5-44.

——————— 1996 "Las relaciones hispano-portuguesas en el norte de Mato Grosso, siglos XVIII/XIX", en Pilar García

Jordán et al., *Las raíces de la memoria. América Latina, ayer y hoy* (Barcelona: Universitat de Barcelona).

——————— 1991"Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: formación y decadencia de una frontera india (1719-1790)" en Pilar García Jordán y Miquel Izard (coords.) *Conquista y resistencia en la historia de América* (Barcelona: Universitat de Barcelona).

Luigi Guarnieri Calò Carducci

VIOLENCIA Y MIGRACIONES INTERNAS EN PERÚ (1980-2000)

LOS *DESPLAZADOS* Y LA CUESTIÓN INDÍGENA* [1]

LA VIOLENCIA POLÍTICA EN PERÚ

La caída del gobierno de Alberto Fujimori, en noviembre del 2000, puso en marcha la vuelta a la democracia en Perú y la apertura de un proceso de reconciliación nacional tras el fin de la guerra civil. El conflicto entre los guerrilleros de Sendero Luminoso (SL) y los componentes del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) por un lado y el Estado y los grupos de autodefensa por el otro, que ensangrentó el país durante veinte años, llevó a la muerte o a la desaparición de aproximadamente 70.000 personas y a la migración forzada de otros 600.000[2].

En Perú el flujo migratorio desde el campo hacia las ciudades había empezado en los años cuarenta del siglo XX. Hoy en la costa vive el 53% de la población, solo en Lima el 33%[3]. La reforma agra-

* Guarnieri Calò Carducci, L. 2009 "Violencia y migraciones internas en Perú (1980-2000): los 'desplazados' y la cuestión indígena" en *DEP, Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile* Nº 11, luglio, pp. 15-30.

1 Traducción de Nicole Giacomarra, Erika Pastore y Federica Virgili.

2 Datos contenidos en la *Relación final de la Comisión por la Verdad y Reconciliación*, 28 agosto 2003, en www.cverdad.org.pe.

3 El Perú, con una superficie de 1.285.000 km² y una población de 30.380.000 (2013), un PIB de 201.000 M $; (PIB por habitante $ 6.660) se coloca en una posición destacada entre los países latinoamericanos por crecimiento económico, y una intermedia por IDH (desarrollo humano).

ria realizada por el régimen militar (1968-1980) provocó la migración de masa de los peruanos, en su mayoría de etnia indígena y de lengua quechua, desde las zonas agrícolas hacia las ciudades. La distribución de la tierra no alcanzó los resultados deseados y no se realizó la mejoría tecnológica y comercial de la producción agrícola. El fracaso de la reforma y sobre todo la posibilidad de acceder en las ciudades a mejores condiciones de vida, de trabajo, de instrucción, aumentaron la dimensión del fenómeno migratorio. Desde los años ochenta del siglo XX, con la vuelta a la democracia, pero también con el estallido del terrorismo, la violencia política causó una nueva motivación para abandonar el campo, puesto que este se convirtió en el principal escenario de la violencia, sea de la del movimiento de Sendero Luminoso, como de la acción del Estado. Entre la espada y la pared, la población huyó hacia las ciudades en búsqueda de protección, seguridad, sobrevivencia.

Los desplazados, refugiados internos, o IDP (*Internal displacement People* según la definición de UNHCR) son entre los seiscientos mil y un millón. Los números son inciertos, puesto que a la época del desplazamiento de las poblaciones estaba difundido el temor de declarar su localidad de origen, a causa de las persecuciones sufridas y por el miedo de sufrir otras, como la discriminación o la encarcelación.

El hecho de ser desplazado comportó una falta sustancial de afirmación de los derechos políticos, económicos y culturales. En Perú, el Estado no curó ni defendió a la población migrante víctima de la violencia, así como no dispuso la creación de las condiciones mínimas de sobrevivencia para los flujos migratorios precedentes. A partir de los años noventa, bajo el gobierno de Fujimori, el país, como otros del área latinoamericana, fue objeto de políticas económicas marcadas por la liberalización de los mercados y por el debilitamiento del Estado. Si es verdad que el Estado redistributivo, paradigma sobre el que se basaba la política de las últimas dos décadas, no se había hecho apreciar por los peruanos, y que la idea de la economía de mercado como organizadora y reguladora de las relaciones sociales hubiera podido ser aplicada, es igualmente verdad que estas políticas, si en otro lugar dieron resultados positivos, en el país andino no dieron los resultados esperados, hasta el punto que el mismo Fujimori tuvo que repensar la política social respecto a los sectores populares, aumentando el gasto público y la educación, sin por eso lograr garantizar a todos el mismo acceso a los servicios y sin resolver la plaga del desperdicio de los fondos públicos, tanto a nivel local como central, como por otra parte demostraron los escándalos relacionados con la corrupción, que marcaron el fin del régimen fujimorista (Francke, 2006: 93-115).

A favor de los refugiados, en una primera fase el gobierno peruano había promovido solo un programa de regreso, los denominados "asentamientos poblacionales" como parte de una estrategia represiva con respecto a la guerrilla, llevado a cabo en una fase muy avanzada de la lucha, cuando ya el líder de Sendero Luminoso, Abimael Guzmán, había sido capturado. La Iglesia y algunas organizaciones no gubernamentales ofrecieron asistencia y refugio a los desplazados, intentando garantizar condiciones mínimas de sobrevivencia y organización social en el territorio ocupado. Estas formas visibles de solidaridad, como la Mesa de Trabajo con la población desplazada, jugaron un papel esencial para que, tras las visitas de funcionarios de las organizaciones internacionales, fuera evidente el drama sufrido por las poblaciones peruanas y se pusiera en marcha el proceso de sensibilización internacional, tanto más necesario dado que el Perú estaba gobernado de manera autoritaria y despótica por parte de Fujimori por lo menos desde el 1992, año del denominado autogolpe, hasta su caída.

Los estudios históricos han demostrado cómo en el Perú han acontecido estallidos de violencia, más que períodos y movimientos violentos. En el siglo XX los años más peligrosos fueron los desde el 1930 hasta el 1933, cuando, con el nacimiento del APRA, se formó un movimiento contrario a la oligarquía dominante, que se contraponía al gobierno tradicional también con una organización de tipo militar. Las rebeliones campesinas nacidas hasta entonces habían sido reprimidas sin cambios institucionales, como ocurrió también después, en los años cincuenta (Chiaramonti, 1992: 85-100; Urbano, 1991).

El proceso de modernización de la sociedad que se manifestó en los años sesenta, antes del comienzo del gobierno militar, no favoreció la sustitución de las antiguas relaciones entre los patrones y los peones del campo con otras formas institucionalizadas. La modernización que continuó con la vuelta a la democracia y las elecciones de 1980 condujo a la desbandada de la clase media de las zonas de provincia, esencialmente vinculada al campo circundante. En este sector social SL y MRTA lograron reclutar muchos seguidores. Personas con un grado de instrucción suficiente para ir a la universidad que mientras tanto habían sido abiertas, como la bien conocida Universidad de Ayacucho, que no se reconocían más en un mundo de provincia cambiado, y no tenían instituciones modernas a las que referirse[4].

El período de la violencia causó múltiples consecuencias para las personas afectadas. En primer lugar, la pérdida de derechos fundamentales (vida, integridad personal, residencia, propiedad, protección

4 Sobre el tema, ver los ensayos contenidos en Urbano, 1991.

de la familia) y de las libertades políticas; en segundo lugar el empobrecimiento económico, una baja productividad, la desarticulación comercial, así como la destrucción material de herramientas, infraestructuras y servicios. Además, la guerra implicó la desaparición y la reducción de las instituciones públicas y locales, cuando presentes; produjo daños psicológicos y emocionales, difícilmente reparables, tras las violencias físicas y psicológicas padecidas por las poblaciones víctimas de la violencia, junto a la denominada "producción social" de enfermedades, como consecuencia no solamente del sufrimiento físico inmediato, sino también de la discriminación sufrida por los desplazados al mudarse hacia zonas con distintas condiciones higiénicas, que se añadían a los prejuicios étnicos, de género, de clase, de edad. Las malas condiciones higiénicas tuvieron consecuencias sobre la difusión de varias enfermedades entre los refugiados, como la tuberculosis, el Sida —que se difundió entre quienes volvían a los lugares de origen— las epidemias de cólera que afectaron el Perú en repetidas ocasiones desde 1991[5].

La "guerra sucia" peruana se caracterizó entonces por un lado por la ausencia del Estado en la protección de sus ciudadanos, tanto en la prevención como en la protección, por el otro en la abierta agresión hacia los ciudadanos por parte de grupos armados. Desde luego, no hay que olvidar otras causas de la violencia, preexistentes y paralelas, como políticas económicas ineficaces respecto a los estratos sociales más pobres de la población, incluso cada vez más marginados, y el narcotráfico. El antiguo modelo andino del control vertical de los planes de producción se canceló dado que las zonas más altas de la sierra (entre los 3.900 y los 4.500 metros) se vieron implicadas por el tránsito de la guerrilla, con abandono incluso de los pastos. Los conflictos producidos entre las comunidades de los valles interandinos fueron causados tanto por las acusaciones formuladas por Sendero Luminoso de colaborar con el Estado, como por las operaciones punitivas de los grupos de autodefensa, que se habían formado mientras tanto, hacia las comunidades consideradas culpables, a su vez, de colaborar con Sendero Luminoso. Otro resultado fue la creación de un clima de sospechas mutuas entre los habitantes de las zonas limítrofes.

---

5 Las víctimas de la violencia según el informe final de la Comisión por la Verdad y Reconciliación comprenden: 70.000 muertos, 80% de los cuales campesinos de los Andes y de lengua quechua, 6.000 desaparecidos, el genocidio de la etnia de los Asháninkas (6.000 unidades sobre 15.000), los 6.000 niños sometidos a reclutamiento forzoso, entre 600.000 y un millón de refugiados internos.

LOS REFUGIADOS EN LAS CIUDADES

La *Mesa nacional sobre el desplazamiento* fue la primera en poner de manifiesto un hecho que parece obvio, o sea una inequívoca correlación entre violencia política y refugiados internos[6]. El desplazamiento, la huida tras la violencia no puede diluirse en el concepto de migración, fenómeno que, como se ha dicho, ya estaba difundido desde hace algunas décadas, dado que la migración forzosa tiene un punto de partida compulsivo externo y se produce en condiciones de emergencia y en un contexto de pérdida de los derechos.

La gran mayoría de los desplazados, alrededor del 85%, decidió quedarse en las ciudades de refugio (Lima, Huancayo, Ica, Abancay y Huamanga, en menor medida Nazca, Chincha, Huanta, Tambo). Entre los factores que han provocado la permanencia, asume una cierta importancia el largo período transcurrido en las ciudades, en promedio nueve años, pero también la socialización urbana, que dio lugar a oportunidades de trabajo no solo para los hombres, sino también para las mujeres, sobre las que pesó la mayor parte del esfuerzo diario de la supervivencia. Entre las motivaciones adicionales que desanimaron al regreso, hay la falta de medios para la reconstrucción de sus propias comunidades de origen (capital, herramientas, condiciones sociales mínimas), así como el temor de posibles acciones de represalia por parte de la guerrilla, o del ejército, al que se añadió el miedo relacionado con el trauma de volver al lugar donde se habían masacrado familiares y amigos.

La vida en las ciudades abrió un universo de oportunidades, que modificaron la misma visión de la vida y de los proyectos de los involucrados, al punto que hasta una experiencia urbana negativa ha sido preferida al regreso, ante las dificultades insuperables que esto presentaba.

EL REGRESO DE LOS REFUGIADOS A LAS ZONAS DE ORIGEN

El regreso de los desplazados en las localidades de origen fue en cambio favorecido por varios factores, como la ausencia de una experiencia migratoria, el monolingüismo quechua, la conciencia de ser objeto de discriminación étnica en las ciudades, la persistencia de vínculos

6 Según UNHCR, se define desplazado, refugiado interno, a una persona que ha sido obligada a abandonar su hogar y las actividades económicas a causa del hecho que su propia vida, su seguridad y libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada y por el conflicto permanente, pero quedándose al interior de su propio país, o sea al interior del Estado de procedencia. Se define como "de vuelta" la población que tras un cierto período de desplazamiento ha vuelto a poblar sus propias tierras de origen voluntariamente, en consideración de la mitigación o desaparición de las causas que los habían obligado a la huida.

con elementos de la localidad de origen. Además fueron decisivas consideraciones sobre las reales condiciones de supervivencia in situ, como la permanencia o menos de un peligro de guerrilla, la presencia de condiciones mínimas de hogar, la actuación de programas de reinserción, estatales o de privados y ONG.

Una frecuente modalidad fue el regreso a partir de localidades próximas a las de origen, posible gracias al hecho que los refugiados se habían instalado en zonas que funcionaron como lugares de concentración y recuperación de actividades habituales en el campo. En este caso la decisión del regreso fue facilitada por el hecho de haber continuado a desempeñar la actividad agrícola en localidades cercanas a las originarias, cuya situación se podía así controlar, en un contexto social similar, junto con personas procedentes de la misma zona de origen, con el consiguiente mantenimiento de vínculos tradicionales, o con la inclusión en un nuevo contexto reconocible según cánones usuales, en condiciones de relativa seguridad personal y capacidad productiva. Ayudados por la solidaridad de la comunidad de acogida, los refugiados han a menudo puesto en marcha sistemas de autodefensa, participando así antes a la contención y luego a la derrota de la guerrilla.

Regresos frecuentes se realizaron también desde ciudades más pequeñas. Incluso en este caso fue posible trasladarse para conseguir un trabajo y permitir a los hijos continuar estudiando pero con modalidades menos traumáticas y privativas respecto al impacto por las grandes ciudades. El traslado implicó de todos modos el abandono de las tierras cultivadas, dada la ocupación parcial, sobre todo de los pastos, por parte de comunidades cercanas. Mientras se adaptaban poco a poco a la situación de refugiados en las ciudades, luchando por la adquisición de los derechos por la casa y otras varias actividades, fue luego posible beneficiar, adonde se habían producido, de programas de reintegración, estatales o privados. La relativa cercanía durante el traslado permitió practicar la opción del regreso apenas las condiciones lo permitieran, pero con una mentalidad renovada por la toma de conciencia de la propia pertenencia a una ciudadanía, antes desconocida.

El regreso desde las ciudades más grandes fue posible solo con el apoyo de programas oficiales, dado que el tiempo transcurrido y el estilo de vida empleado no facilitaban esta opción, a menos que no hubiera sólidas razones y, sobre todo, condiciones muy favorables. En este caso el regreso resultó ser a menudo un fracaso, obligando a un nuevo desplazamiento en la ciudad. El regreso tras largas ausencias en algunas zonas calientes, como la de Ayacucho, implicó el riesgo para los refugiados de ser acusados de haber respaldado la guerrilla

por parte de las fuerzas ganadoras, sean del Estado o de los Comités de autodefensa formados in situ.

Generalmente estos esfuerzos fracasaron, dado incluso el largo período de tiempo transcurrido. La donación de tierras contemplada en los programas de inserción no simplificó mucho las cosas, dado que muy a menudo sobrevino la pérdida de las prácticas campesinas. El PAR —Programa Nacional de Apoyo a la Repoblación— creado en 1993, consiguió hacer participar a los programas dedicados solo el 17% de la población realmente interesada[7].

REGRESO Y CONCILIACIÓN EN LAS ZONAS DE CONFLICTO

Más allá de los conflictos entre individuos, grupos y comunidades provocados por la diferente posición tomada hacia la guerrilla, se han verificado conflictos que han dividido sectores de una misma comunidad y que han acabado a menudo en separaciones administrativas. Las divisiones causadas por diferentes posiciones frente a las guerrillas se han perpetuado, con acusaciones recíprocas por haber apoyado a Sendero Luminoso o por no haber enfrentado la guerrilla desde el comienzo. Algunas divisiones se han manifestado también en las zonas ocupadas por las fuerzas militares, sujetas al control y a la jurisdicción militar, y las que se han quedado autónomas desde el punto de vista administrativo.

También hay contrastes debidos a hechos causados por el estado de abandono de las tierras y de las casas: ocupaciones, abigeato, robos de herramientas de trabajo. Los miembros de las comunidades que se quedaron se sintieron a menudo en la posición de reclamar sus derechos de ocupación y de explotación de los bienes abandonados, o adoptaron actitudes de víctimas por haber sido olvidados por los programas de reintegración.

En general la tendencia hacia la reconciliación ha sido predominante, basada en la convicción de que la repoblación era la exigencia común para todos, también en los años noventa cuando hubo la posibilidad de una nueva reanudación de la guerrilla. La reorganización de espacios municipales, pertenecientes a todo el mundo, el restablecimiento de servicios locales, han contribuido a esta pacificación local. Mucho más difícil ha sido el regreso de los individuos en comunidades de la sierra central, como en el caso de los Asháninkas, zonas que han sufrido la ocupación por parte de colonos procedentes de otras zonas del país con el objeto de aprovechar los

7 Mesa nacional sobre el desplazamiento, *Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú (1980-1997)*, en "Amérique Latine. Histoire et mémoire", 5, 2002, (Migrations dans les Andes - Chili et Pérou), en http://alhem.revues.org.

recursos locales, incluso con técnicas no utilizadas hasta entonces (Escobedo Rivera, 2006).

Por lo tanto, los que volvieron, lo hicieron si les fueron aseguradas algunas condiciones básicas, como un hogar y el suministro de alimentos y si lograron recuperar sus antiguas funciones en las instituciones municipales y obtener ayudas para la construcción de escuelas, ambulatorios, y para la reintegración laboral.

Desde el punto de vista estrechamente económico, las dificultades están vinculadas a la falta de bienes y a la poca calificación profesional de la población interesada a la reintegración. Hay que recordar que también después del fin de las hostilidades, los actos de violencia se han incrementado a causa de las divisiones entre familias, por la previa ocupación de tierras ajenas y por un aumento de la delincuencia común.

A medida que el tiempo de reintegración se ha alargado, los que, habiendo vuelto, decidieron quedarse en la zona de origen, han podido aprovechar programas específicos, para ellos mismos, para las mujeres y los hijos, como los Comedores populares, o la campaña del Vaso de leche, orientada a difundir el consumo diario de leche por parte de los niños[8].

En las zonas de acogida, las que desempeñaron un papel en la rehabilitación fueron las asociaciones de familias pertenecientes al mismo lugar de origen, las iglesias, la católica y las evangélicas, estas últimas en aumento debido a su tenacidad en la predicación de una vida austera y la abstención de las bebidas alcohólicas, a menudo de terrible calidad, difundidas en el ambiente popular, las ONG, los programas estatales que favorecieron la concesión de microcréditos, las normativas de acceso a parcelas de tierra nuevamente habitables, así como la mayor participación a las instituciones locales.

Las asociaciones de las mujeres desempeñaron un papel importante en la relación con los organismos y las instituciones, precisamente con el apoyo de la Coordinadora nacional de los derechos humanos, la red que reunía todas las organizaciones peruanas de defensa de los derechos humanos, de las Mesas regionales sobre el desplazamiento, de las Vicarías de solidaridad de la Iglesia Católica. Como jefes de familia en ausencia del cónyuge, como trabajadoras al interior y al exterior del hogar, las mujeres han creado nuevas asociaciones para hacer frente a la situación de emergencia, como en el caso de las madres abandonadas, ampliando el campo de acción a nivel de barrio y municipal, pero todavía faltando re-

8 Sobre las luchas de las mujeres en Perú, en particular en Lima, véase Pastorelli, 2006.

conocimientos oficiales por parte del Estado y de la sociedad civil (Younguers, 2006: 163-188).

LAS COMUNIDADES Y LAS RONDAS CAMPESINAS

En 1994, es decir al comienzo de la fase final de la violencia política, existían en Perú 5.168 comunidades campesinas, con 13 millones de hectáreas y dos millones de personas. El 90% estaba en la sierra. Hoy en día son 6.000, con 711.571 comuneros y el 40% de la tierra con uso agrícola, sobre todo de cría[9]. Esto demuestra la vitalidad de este tipo de organizaciones de base que tienen un origen étnico, tradicional. Las comunidades campesinas han desempeñado una función necesaria como lugar de encuentro social y cultural, como reguladoras de acceso a los medios de trabajo e intermediarias para las reivindicaciones. Los efectos de la violencia, sumamente evidentes en las zonas de Ayacucho, pero también en Junín, Huancavelica y Apurímac, han aumentado la persistencia de las formas de odio y rivalidad con eventuales arrebatos de nueva violencia en las relaciones al interior de las familias. También ha habido algunas consecuencias positivas asociadas a la experiencia de la vida urbana, más rica en ocasiones de reivindicaciones de sus propios derechos, individuales y sociales: ser parte de una comunidad ahora significa expresar sus propias exigencias a las autoridades estatales y, cuando sea necesario, movilizarse para obtener o conservar la viabilidad de calles, ambulatorios, escuelas.

La Rondas campesinas, que nacieron en los años setenta para defender las propiedades campesinas del abigeato, y los Comités de defensa campesina, creados en cambio en la emergencia, empezaron a desarrollar funciones de control de la nueva situación, incluso después de la fase crítica. Algunas se incorporaron a las estructuras nacionales de los Comités de autodefensa, según la ley n. 77 del 1992[10].

Dada la ausencia del Estado peruano en la aplicabilidad de la ley y la administración de la justicia en las zonas andinas, se han reformado y, en determinados casos extendidos, mecanismos que han

9 Datos procedentes del sitio web oficial de la asociación de las comunidades campesinas peruanas, www.allpa.org.pe.

10 Las Rondas campesinas se reconocieron en su papel básico de mantener el orden en las zonas agrícolas con la ley específica n. 24571 de 1986. El artículo 149 de la Constitución de 1993, después, le reconoció su papel de apoyo a las autoridades comunitarias, según el derecho consuetudinario y de acuerdo con los principios fundamentales del País de derecho. La ley n. 27908 de 2003 ha asignado a las Rondas campesinas personalidad jurídica, ya que desarrollaron un papel de suplencia de las autoridades estatales en la supervisión local, así como en las funciones jurisdiccionales inmediatas, obligando a los responsables de acciones criminales, como los robos, a restablecer la situación previa y a sufrir penas convertidas en servicios comunitarios.

asegurado la presencia de jueces de paz y de funcionarios designados por las comunidades para la resolución de disputas relacionadas con actividades realizadas en su ámbito.

LA PROTECCIÓN Y EL RESARCIMIENTO DE LOS REFUGIADOS INTERNOS

El fenómeno de los refugiados internos, con características numéricamente imponentes y enormes consecuencias del punto de vista social, fue enfrentado con cierta superficialidad por las autoridades estatales, por lo menos hasta una fase avanzada del conflicto. La cuestión de los desplazamientos forzados se cruza con la de los derechos internacionales reconocidos a las poblaciones indígenas. La Comisión por la Verdad y Reconciliación, en efecto, hace referencia explícita a la Convención sobre la Protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales de la Organización internacional del trabajo (OIT) de 1959, vigente en Perú desde 1960, según la cual los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad colectiva, a no ser expulsados de sus territorios de origen, a ser indemnizados en caso de desplazamiento forzado y a la protección por parte de quien puede aprovecharse de la ignorancia de las leyes para apoderarse de las propiedades o del uso de sus tierras[11]. En 1993 Perú ratificó también la nueva convención sobre los pueblos indígenas y tribales de la OIT de 1989, con la que los Estados se comprometían a abstenerse de adoptar formas de coacción que violen los derechos de las poblaciones indígenas y a adoptar medidas de salvaguardia de personas y de bienes de la poblaciones en cuestión, además de respetar el derecho a no ser trasladados y a proteger a los afectados de cada intrusión en sus tierras y de cada intento de vínculo al trabajo.

Durante el conflicto interno los grupos de Sendero Luminoso utilizaron el desplazamiento de las poblaciones como táctica para defenderse de las fuerzas gubernamentales. Los desplazamientos de masa están incluidos entre los casos de transferencia forzada de las pobla-

11 La Organización Internacional del Trabajo define a los pueblos indígenas descendientes de las poblaciones que viven en el país o en una región geográfica en la época de la conquista, de la colonización, o del establecimiento del actual estatuto oficial y que, independientemente de la actual situación jurídica, mantiene sus instituciones sociales, económicas, culturales, o parte de ellas. La condición del "indio" en el continente americano procede de la época de la colonización, de las relaciones de poder entre centro urbano y periferias en las que se concentran los habitantes ancestrales de su lugar natural. La etnicidad se refiere a la pertenencia a un grupo cultural, a características físicas distintivas, al uso de un idioma como una identificación. Todo esto es bien aplicable en Perú, un país con un considerable componente de la población de origen indígena y con su propio idioma multisecular.

ciones que constituyen un crimen contra la humanidad y en el crimen de guerra de la deportación de personas civiles, casos incluidos en el Estatuto de la Corte Penal Internacional a condición de que, en el primer caso, la transferencia forzada se cometa como parte de un ataque general contra una población civil y, en el segundo caso, que la deportación no haya sido preparada con el objeto de protección. Según la comisión por la verdad y reconciliación, estas condiciones se produjeron en el conflicto interior peruano en el caso de los Asháninkas, habitantes de la sierra central: de 60.000 habitantes, 10.000 fueron obligados a desplazarse, 6.000 murieron a causa de la guerra y 5.000 fueron objetos de torturas y tratos atroces de parte de los guerrilleros, como el utilizo con fines de empleo en condiciones de esclavitud y la prostitución obligada de las mujeres (Citroni, 2004: 44-53).

De menor importancia ha sido el papel desempeñado en Perú por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados, sobre todo por razones internas. El gobierno ignoró por mucho tiempo la insurrección de Sendero Luminoso, ya que había empezado en zonas lejanas de los centros del poder, habitadas por poblaciones indígenas. Solo en diciembre de 1982 el gobierno de Fernando Belaúnde Terry declaró el Estado de emergencia y el envío de fuerzas militares en las zonas afectadas. Además, durante los enfrentamientos con los terroristas, las fuerzas militares se hicieron responsables de repetidas violaciones de los derechos humanos.

En ausencia de instituciones estatales que funcionen, las comunidades campesinas organizaron algunos Comités de autodefensa, para protegerse de los ataques de los guerrilleros. Estas organizaciones fueron utilizadas después por las fuerzas armadas con finalidades antiterroristas, y se mancharon ellas también, en varios casos, de abusos sobre los civiles. Los civiles que se negaban a unirse a los grupos de autodefensa fueron discriminados o incluso abiertamente acusados de apoyo a la guerrilla. Más tarde, el gobierno de Fujimori fue acusado de utilizar fuerzas especiales para eliminar a los flanqueadores, verdaderos o supuestos, de la guerrilla. Además de los números de las consecuencias de la violencia ya mencionados, hay que señalar que una amplia mayoría de las víctimas, muertos o desplazados, fueron indios, principalmente de los departamentos de Apurímac, Huancavelica y Sierra Central. El hecho de ser indio, de pertenecer incluso a una etnia con su propia identidad específica tradicional, como en el caso previamente indicado, delante de los ojos de los guerrilleros no era una razón que merecía especial atención, o incluso era un factor agravante, un obstáculo a la constitución de un Estado de clase.

El mismo Estado peruano no se distinguió en garantizar los derechos y las condiciones básicas a los implicados en la guerrilla. Muchos

peruanos han sido objetos de juicios sumarios, solo por sospechosos de ser cómplices de la subversión, delante de los tribunales militares con jueces "sin rostro", enmascarados, dejando en prisión a una multitud de inocentes. Estos tribunales dejaron de funcionar en 1997. El único instrumento del Estado que organizó una actividad a favor de los refugiados y, más generalmente, de las víctimas de la violencia ha sido la Defensoría del pueblo, entidad constitucional autónoma, prevista en la Constitución del año 1993, cuyo fin era garantizar los derechos humanos fundamentales.

Fundada en 1996, la entidad se enfrentó a la oposición del gobierno de Fujimori en cada una de sus iniciativas; sin embargo, de acuerdo con la Coordinadora nacional de los derechos humanos y la Iglesia católica y con la financiación de organismos internacionales, desempeñó un papel de denuncia de los abusos estatales (Dargent, 2006: 141-160).

La vuelta a la democracia en 2000 con la huida del presidente Fujimori, acusado de crímenes contra la humanidad, fraude electoral y corrupción, ha permitido sentar las bases para una coherente política nacional hacia los desplazados. En 2001, el gobierno provisional de Valentín Paniagua reconoció de nuevo la jurisdicción del tribunal interamericano de los derechos humanos de San José de Costa Rica, no reconocida por Fujimori en 1999, y anuló todas las sentencias establecidas en el ámbito de los procesos "sin rostro". Además, inició un proceso institucional de investigación sobre el periodo de la violencia, inspirándose en el modelo colombiano, creando la Comisión por la Verdad y Reconciliación.

El informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Perú del año 2003 ha puesto de manifiesto que la migración forzada ha sido una estrategia deliberadamente utilizada por las partes en conflicto para conseguir objetivos militares. Sendero Luminoso impuso la transferencia de miles de personas, muchas de las cuales forzadas a alistarse para combatir. A pesar de que el declive de Sendero Luminoso haya empezado en 1990 y haya continuado irremediablemente en los años siguientes, muchos grupos dirigidos por SL han seguido ejerciendo el control sobre diferentes zonas liberadas por las autoridades estatales solo parcialmente (La Bella, 2004).

En el 2003 el Tribunal Constitucional del Perú declaró inconstitucionales las medidas antiterroristas adoptadas en 1992. Esto tendría que haber favorecido el reconocimiento del estatus de desplazado para las personas interesadas y dar un primer paso para que pudieran recuperarse en la sociedad peruana. Pero la inestabilidad política que siguió a la huida de Fujimori, las luchas sociales que siguieron y además una nueva ola de atentados contra civiles y militares empeza-

da en 2005, atribuida a los pocos miembros todavía en actividad de Sendero Luminoso, obligaron al gobierno a declarar nuevamente el estado de emergencia y a conceder un poder policial a los militares.

La publicación del informe final de la Comisión por la Verdad y Reconciliación y la adopción gradual de una legislación específica sobre los desplazados son los principales acontecimientos de los últimos años, que acercan el Perú, por lo menos en este ámbito, a los otros países de Latinoamérica. Otros países tuvieron que resolver la cuestión de los desplazados después de guerras civiles o de revueltas en vastas partes de sus territorios.

Además de Colombia, donde el problema sigue vigente a causa de la guerrilla, hay desplazados también en Guatemala y en El Salvador, donde los conflictos terminaron hace unos años, involucrando siempre las zonas indígenas y campesinas, y en México, en la región de Chiapas, después de la rebelión zapatista. En Guatemala una Comisión Nacional de la Verdad estableció que el ejército fue responsable del 90% de las violaciones de los derechos humanos cometidos en la guerra, incluida la desaparición de 200.000 indígenas y el desplazamiento forzado de centenares de miles de personas.

En Colombia desde hace veinte años, casi 200.000 personas tuvieron que abandonar sus casas y en 2007 incluso más de 350.000. El gobierno y el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los refugiados reconocieron la existencia de al menos tres millones de refugiados internos, de los cuales solo dos millones y trescientos miles declarados, por la falta de confianza en las instituciones políticas y por el miedo de posibles persecuciones de los seguidores de la guerrilla. En México en 1994 casi 400.000 personas debieron huir de sus zonas de residencia a causa de la guerrilla zapatista. Otras 20.000 personas más fueron implicadas a causa de la campaña del ejército. Hoy en día el problema persiste, aunque no se conozca su gravedad por la reticencia de las autoridades del Estado en la denuncia de las víctimas de desplazamientos forzados, en gran parte indígenas, después de las operaciones militares[12].

El trabajo de la Comisión peruana puso en evidencia como el problema del desplazamiento no desapareció con la conclusión del conflicto. El informe final reconoció todos los refugiados internos como víctimas del conflicto y sugirió la adopción de programas de indemnización individuales y colectivos. En febrero de 2004 fue creada una Comisión Multisectorial, compuesta por representantes del Gobierno y de las organizaciones de derechos humanos, para estudiar las mejo-

12 Internal Displacement in the Americas, in www.internal-displacement.org. Sobre Guatemala, véase el informe de la Comisión creada con este fin (Gallini, 1999).

res formas de indemnización. La ley peruana de mayo de 2004, elaborada en la misma línea de los principios orientadores de las Naciones Unidas relativos a la protección y a la asistencia de los refugiados, reconoció por primera vez el estatuto de refugiado interno y evidenció la responsabilidad del Estado en prevenir las migraciones, en particular las de las poblaciones indígenas, por sus especiales vínculos con sus tierras de origen.

El Ministerio de la Mujer y del Desarrollo Social fue encargado de realizar el dictado de la ley (IDP Project, 2004). La cuestión de los desplazados se transformó en una cuestión de Estado solo después de la publicación del informe de la Comisión por La Verdad y la Reconciliación. La falta de documentos, como los certificados electorales y de nacimiento, es para la población una fuerte limitación para ejercer sus derechos civiles y políticos. Como resultado, muchos ciudadanos no pueden tener un empleo fijo remunerado, inscribir a sus hijos en las escuelas, abrir una cuenta bancaria. El programa de apoyo para la repoblación creó en 1996 un registro provisorio de identidad para quien regresaba, pero pocos fueron los interesados que se inscribieron: los hombres por el miedo de ser reclutados en el ejército, en general por la ignorancia de las ventajas que se obtenían con la registración y, finalmente, por el miedo de represalias o de ser acusados injustamente de ser sostenedores del terrorismo por ser originarios de zonas un tiempo ocupadas por Sendero Luminoso.

Las comunidades indígenas sufrieron aún más la falta de documentos, ya que no tenían títulos que pudieran demostrar la propiedad, casi siempre ancestral, de las tierras de donde se fueron y que después fue ocupada por otros sujetos interesados en las actividades agrícolas. Se crearon, de esta manera, motivos de conflicto al regreso de las poblaciones y procesos de restitución e indemnización muy complejos.

En este gran vacío institucional, la Iglesia Católica tuvo un papel muy importante en la organización de la asistencia a las víctimas del conflicto, así como en la fase de pacificación. Es importante recordar también la presencia, durante y después del conflicto, de ONG y Agencias Internacionales que no se dedicaron solo a los refugiados, porque ya ocupadas en programas de asistencia sanitaria, educación, lucha contra la pobreza para las clases sociales más en dificultad, muy a menudo en las zonas donde precedentemente se había verificado una masiva migración interna. La Cruz Roja internacional fue el organismo que desempeñó el papel más significativo en favor de los refugiados.

En la general escasa disposición de las poblaciones rurales para organizarse y hacer valer sus derechos, se nota también la acción de algunas asociaciones creadas a lo largo de los años para coordinar a los refugiados, que en 1996 agrupaban 45.000 personas, así como

la Coordinación Nacional de las Mujeres que llegó a contar algunas miles de adhesiones, y como la Coordinadora Nacional de Desplazados y Comunidades de Reconstrucción del Perú (CONDECOREP) y la Asociación de Familias Desplazadas en Lima (ASFADEL). Todas estas organizaciones y organismos interesados en los refugiados se inspiraron, en las modalidades de presentación de sus reclamaciones al gobierno peruano, a los principios orientadores para los refugiados establecidos por las Naciones Unidas. No obstante, estos principios nunca fueron traducidos en quechua, como otra prueba de la poca atención para las poblaciones indígenas (Muñoz et al. 2006).

La posibilidad de regresar, como ya se ha hecho notar, depende de los efectos demostrativos de los resultados alcanzados en la rehabilitación económica, social y cultural de las comunidades que regresaron. Los proyectos de desarrollo tienen que demostrar la posibilidad de un recupero total de las diferentes producciones y también con la puesta en práctica de actividades de transformación y de comercio. Se deberían evaluar las esperanzas de éxito que tienen estos planes, para no proponer otra vez un asistencialismo estatal que con el tiempo se revelaría estéril.

CONSIDERACIONES SOBRE QUÉ VERDAD Y QUÉ RECONCILIACIÓN

Las dificultades de la transición democrática peruana se intensificaron a causa del amplio desencanto hacia la política después de los escándalos que caracterizaron la fase final del gobierno de Fujimori. También la Presidencia del economista de origen indígena Alejandro Toledo (2001-2006) sufrió las consecuencias de estos escándalos, que frente a las dificultades de continuar su política de liberalizaciones, fue duramente criticado por la decisión de vender algunas empresas estatales a empresarios extranjeros (Contreras y Cueto 2007: 402-408).

En muchos países americanos, la pobreza generalizada y las condiciones de vida precarias, además de la falta de una adecuada protección de la población por parte de las autoridades civiles, han contribuido a la multiplicación de las organizaciones criminales que han reclutado entre sus filas a los jóvenes sin trabajo y controlan los tráficos ilícitos y otras actividades ilegales. En Colombia, por ejemplo, en 2006 la Corte Constitucional estableció que el Estado debe garantizar la indemnización de todos los refugiados. En realidad, aunque fueron oficialmente desmantelados, muchos grupos paramilitares siguen existiendo, de manera que impiden la identificación, el regreso y la indemnización de miles de refugiados.

Situaciones sociales de este tipo se suman a la persistencia de las dificultades de los refugiados después que el conflicto terminó también en Perú. Actualmente la cuestión más importante es la iden-

tificación de las víctimas del desplazamiento y las modalidades de indemnización de los interesados. Estas personas, instaladas en los ambientes urbanos más pobres, no son ya distinguibles del resto de la población que vive en la pobreza y en el malestar social, excepto que no se hagan cargo ellos mismos de reivindicar sus derechos, también porque a ellos, migrantes por causas bélicas, se sumaron en los años olas de otros migrantes por las tradicionales razones económicas y sociales. En 2006 el Parlamento peruano aprobó una ley para implantar la indemnización de todas las víctimas del conflicto. Esta disposición es, sin duda, un paso hacia el reconocimiento de los desplazados como problema nacional. Pero solo los que sobrevivieron tienen derecho a la indemnización.

Lo que emerge del análisis de los últimos acontecimientos políticos es la escasa voluntad de resolver la cuestión; parece en cambio que la lucha política se concentra sobre el problema de quién tiene que gestionar las operaciones de indemnización. Actualmente existe un Consejo Nacional para las reparaciones de las víctimas, que depende de la Presidencia del Consejo de Ministros, que ha instituido un registro único de los familiares de las víctimas. En un total de por lo menos 150.000 personas que podrían ser indemnizadas, solo unos miles se registraron en las listas de refugiados (Internal Displacement, 2009; Organización Internacional para las Migraciones, 2015). El conflicto armado localizado en la zona andina de la sierra centro-meridional y en la selva fue un tema de debate interno, aunque sí solo en determinadas formas. Desde el estallido de las violencias, en los años ochenta, se instituyó una comisión especial del Senado, con el propósito de estudiar el fenómeno, llamada "Comisión Especial de Investigación y Estudio sobre la Violencia y Alternativas de Pacificación". Esta comisión produjo, en un plazo de más de diez años, unos informes que con el apoyo de los senadores de todos los partidos políticos y con un enfoque que utilizaba elementos de derecho, politología, sociología, han contribuido a un proceso de asimilación, "de digestión" de la violencia de la guerrilla y, en consecuencia a una justificación de la violencia del Estado, creando así una conexión entre la violencia de Sendero Luminoso y otros problemas de la sociedad peruana, como el narcotráfico y la misma criminalidad común, ofreciendo de esta manera soluciones de carácter general y nunca específicas (Senado de la República del Perú, 1992).

Algunos intelectuales acusaron el informe de la Comisión por la Verdad y la Reconciliación de haber subestimado el impacto de la violencia del Estado, es decir, la represión del ejército y de los Comités de Autodefensa, para dar la impresión que las violaciones

de los derechos humanos fueron causadas casi exclusivamente por la guerrilla. Una explicación de este desequilibrio podría encontrarse en el hecho que la mayoría de los expertos e intelectuales implicados en el trabajo de la Comisión reconocieron como válido el plan de represión del Estado. A través de la presentación de más casos de violencia cometidos por Sendero Luminoso respecto a los que cometió el Estado, la Comisión por la Verdad y Reconciliación habría así contribuido a normalizar la situación y a justificar la violencia cometidas por el Estado.

Al fondo de toda polémica y de las diferentes posiciones permanece la cuestión fundamental del binacionalismo de un país como el Perú, nunca abordada en su totalidad. Sin embargo la Constitución del 1993 reconoció que cada persona tiene el derecho a su propia identidad cultural y que el Estado reconoce y protege la pluralidad cultural del país y que cada uno puede utilizar su lengua en las relaciones con las autoridades estatales, referencia explícita a la utilización, en algunos casos exclusiva, de las lenguas indígenas, en particular quechua y aymara. Pero todo esto no ha eliminado siglos de prejuicios raciales y culturales, discriminaciones económicas y sociales. Las palabras *indio* e *indígena* siempre tuvieron, a partir de la dominación colonial española, una connotación peyorativa, a menudo asociadas a otras, como *salvaje* e *ignorante* que se convirtieron en sus sinónimos. Los esfuerzos para que los indios fueran iguales a los otros ciudadanos ante la ley, comportaron, en la historia republicana, la pérdida por parte de las comunidades indígenas incluso de aquellas prerrogativas de protección que salvaguardaban los derechos de propiedad y aprovechamiento de sus tierras (Ossio, 1994: 37- 80; Gallini, 1999).

Para las comunidades andinas, entonces, la distancia del Estado peruano fue una constante a lo largo de toda la República, con sus valores basados en uno de los sectores culturales que viven en el Perú, que se radica en la capital, Lima y en la costa, el sector de origen ibérico, reforzado por una migración en su mayoría europea, que se opone al interior, al sector andino.

Sus valores siguieron por décadas modelos extraños y se eligieron después como "nacionales", por ser los que asumió la forma del gobierno y a partir de los cuales se intentó de dar "orden y progreso" al país sin tratar de conciliarlos con las otras formas culturales presentes en el país. El intento de ignorar en un primer momento la cuestión de los desplazados como un problema diferente respecto al de la inmigración interna empezada ya desde unas décadas y, solo mucho más tarde, la decisión de institucionalizar la cuestión de los refugiados según modalidades estrictamente formales y únicamente gracias a las

solicitudes internacionales, es otra vez la señal de la incapacidad de la clase dirigente peruana de comprender el significado y el alcance histórico de esta diversidad íntimamente constitutiva de la historia del Perú como Estado Nacional.

BIBLIOGRAFÍA

Chiaramonti, G. 1992 *Perù, Ecuador e Bolivia. Le repubbliche impervie* (Firenze: Giunti).

Citroni, G. 2004 *L'orrore rivelato. L'esperienza della Commissione della Verità e Riconciliazione in Perù: 1980-2000* (Milano: Giuffrè).

Contreras, C; Cueto, M. 2007 *Historia del Perú contemporáneo. Desde la lucha por la independencia hasta el presente* (Lima: IEP).

Dargent, E. 2006 *Reforma judicial en el Perú* (1980-2005) *Perú* en J. Crabtrere (ed.) *Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980* (Lima: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico).

Escobedo Rivera, J. s/f "Despoblación y despoblamiento en Áreas de Violencia Política. Perú 1989-2000" en *Mobilidade interna da população na America Latina. Especificidades regioais*. Disponible en www.abep.org.br.

Francke, P. 2006 "Cambios institucionales en los programas sociales" en J. Crabtrere (ed.) *Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980* (Lima: IEP/ Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico).

Gallini, S. (editor) 1999 *Guatemala Nunca Más* (Milán: Sperling & Kupfer).

Guarnieri Calò Carducci, L., 2010, *La questione indigena in Perù*, (Roma: Bulzoni)

ID Project 2004 "Peru: New IDP law and proposed compensation programmes raise hopes for the displaced", 24 de junio. Disponible en: www.idpproject.org.

Internal-Displacement Org 2009 "Peru: Reparations begin but IDPs excluded, enero. Disponible en www.internal-displacement.org.

La Bella,G. 2004 *Perù. Il tempo della vergogna. Rapporto finale della Commissione per la verità e la conciliazione* (Bologna: Emi).

Muñoz, I.; M. Paredes, R. Thorp 2006 *Acción Colectiva, Violencia Política y Etnicidad en el Perú*. Documento de trabajo N° 1, (Lima: Cuadernos de Investigación de la Escuela de Ciencia Política/PUCP).

Organización Internacional para las Migraciones 2015 *Desplazamientos internos en el Perú* (Lima: Organización Internacional para las Migraciones).

Ossio, J 1994 *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).

Pastorelli, S. 2006 *Lottare per la casa. Le donne delle* barriadas *di Lima,* (Roma: Aracne).

Senado de la República del Perú 1992 *Violencia y pacificación en 1991* (Lima: Comisión especial de Investigación y Estudio sobre la Violencia y Alternativas de pacificación).

Urbano, H. (editor) 1991 *Poder y violencia en los Andes* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas).

Youngers, C. A. 2006 *La promoción de los derechos humanos. Las ONG y el Estado en el Perú* en J. Crabtrere (ed.) *Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980* (Lima: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú/ Universidad del Pacífico).

Silvia Scatena

LA "IGLESIA COLEGIAL" LATINOAMERICANA

UN RÁPIDO RECORRIDO A TRAVÉS DE LAS CINCO CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO CONTINENTAL* [1]

EN UNA ANTOLOGÍA de 1990 dedicada a un análisis de las relaciones entre iglesia y política en América Latina a lo largo del siglo XX, el sociólogo francés Émile Poulat situaba la "iglesia Colegial", la cual se expresó en la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano que tuvo lugar en Medellín en 1968, al cruce entre la parábola descendiente de una plurisecular "iglesia colonial" y la incipiente de una "iglesia popular", contraseñada por la abertura de una dialéctica sin fin entre represión y protesta durante los años en los que el continente estaba atravesado por una creciente oleada de militarización violenta.

Lugar de encuentro entre las profundas transformaciones que sufre América Latina en los años 60 y el proceso de renovación teológica empezado por el Concilio Vaticano II, la asamblea de Medellín ha marcado efectivamente un *antes* y un *después* en la historia de la iglesia latinoamericana: el *antes* de una fuerte dependencia romana de las iglesias del continente y el *después* de su progresiva vitalidad eclesiológica autóctona en el contexto del catolicismo postconciliar.

* Scatena, S. 2009 "La 'iglesia colegial' latinoamericana: un rápido recorrido a través las cinco conferencias generales del episcopato continental" en Credere oggi Nº3, XXIX, maggio-giugno, pp. 7-17.

1 Traducción de Jessica Catani y Francesca Cardo.

LA FASE DE LA ROMANIZACIÓN Y EL NACIMIENTO DEL CELAM

El proceso de *romanización* del catolicismo continental empezó en particular con los pontificados de Pío IX —remonta a 1858 la institución del Pío Colegio Latinoamericano— y de León XIII, que, presintiendo la importancia del continente para el futuro del catolicismo, convocó en Roma en 1899 el primer concilio plenario latinoamericano. El objetivo, después revisado por Papa Pacelli, que intuyó potencialidades del catolicismo continental en el nuevo panorama internacional de la segunda posguerra, era introducir un nuevo espíritu en el cristianismo latinoamericano, tradicionalmente carente de medios, estructuras y personal; un catolicismo que todavía pagaba la herencia de una evangelización rápida y superficial, ocurrida en el cauce de la colonización española y portuguesa. Delegado *in toto* a España y a Portugal con el régimen del *patronado* o del *padroado*, el encuentro del cristianismo con las tradiciones religiosas indígenas aconteció en el signo de la desintegración de las culturas y de los cultos autóctonos, convirtiéndose en una operación de "conquista espiritual" que habría dado por otra parte lugar a numerosos fenómenos sincréticos. El catolicismo latinoamericano mantuvo de esta manera una peculiar tonalidad amerindia —y afro-amerindia en los países caribeños y en significativas áreas del Brasil— que lo habría distinguido de todos los otros grupos religiosos-culturales del mundo cristiano.

Entonces, fue a un catolicismo diferentemente marcado por la múltiple herencia amerindia, afro e ibérica, un catolicismo con una indeleble connotación "mestiza" a pesar de los más recientes esfuerzos de *romanización*, que la Santa Sede volvió a mirar con renovado interés mientras que la "vieja Europa" volvía a ser tierra de misión. En el nuevo contexto bipolar, la atención romana por América Latina ya no estaba caracterizada por una perspectiva eurocéntrica, aún ampliamente dominante en la orientación leonina, y se declinó en un esfuerzo de "latinoamericanización" de las problemáticas eclesiales, que se manifestó en un pulular de encuentros, congresos, iniciativas de carácter continental. Este fue el contexto en el que se inscribió en particular la creación —en ocasión de la primera conferencia general del episcopado latinoamericano que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1955— de un Consejo permanente del episcopado continental (CELAM), con el fin de estudiar los argumentos de interés común, coordinar las actividades y preparar nuevas conferencias generales para buscar respuestas unitarias a los problemas de América Latina. Nacido bajo el empuje de Roma y al principio mirado con cierto recelo por parte de los episcopados nacionales celosos de su autonomía, el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) pronto registró un crecimiento autónomo, en un proceso que presentó algunas tensiones

con la Santa Sede que desde el principio se reservó un gran poder sobre el nuevo organismo. "Ánima" del CELAM era un pequeño grupo de obispos que habían vivido la experiencia de la JOC (Juventud Obrera Católica), gracias a la cual, durante los años cincuenta, habían desarrollado una viva y creciente atención hacia las condiciones concretas de las mayorías pobres o empobrecidas del continente y hacia los nuevos métodos de análisis de la investigación socio-religiosa de matriz francesa. Para obispos como Helder Câmara —principal inspirador de la Constitución de la Conferencia episcopal brasileña en 1952—, Manuel Larraín —discípulo del jesuita Alberto Hurtado, referencia del catolicismo social chileno nacido en los años 20 y 30 del siglo XX—, el ecuatoriano Leonidas Proaño, el peruano Dammert Bellido, el paraguayo Ramón Bogarín, y otros, la "escuela" de la JOC representó en particular la ocasión para madurar una visión más continental de los problemas sociales y pastorales, creando lazos y solidaridad y favoreciendo la colaboración con sociólogos y pastoralistas, a menudo de procedencia franco-belga, que contribuyó mucho al inicio de prácticas pastorales nuevas y creativas. Gracias al compromiso de este pequeño grupo, el CELAM se convirtió muy pronto en un organismo particularmente dinámico, que no se limitó solo a coordinar las estrategias pastorales existentes, sino que promovió por iniciativa propia una serie de iniciativas que involucraron un creciente número de obispos. La práctica de la discusión y del trabajo común introducida en el CELAM dio así al "periférico" episcopado latinoamericano un instrumento que en el Vaticano II se convirtió en un patrimonio único y que del Vaticano II recibiría nueva savia y nuevas razones. En particular durante el Concilio el CELAM asumió una mayor conciencia de su significado eclesial y de su propio fundamento en el principio y en la doctrina de la colegialidad episcopal, que consolidaron el CELAM dentro del episcopado latinoamericano.

EL VATICANO II Y EL TEMA DE LA "IGLESIA DE LOS POBRES" EN AMÉRICA LATINA

En la trayectoria del siglo XX de la iglesia y del catolicismo continental la curva conciliar fue decisiva bajo todos los puntos de vista. Si la gran mayoría de los obispos del continente no desempeñó un papel de primer plano en los acontecimientos y en los debates del Vaticano II, resultando en el conjunto impreparados para hacer frente a problemas doctrinales y pastorales que expresaban orientaciones y problemáticas principalmente europeas, el componente latinoamericano empezó de todas maneras a caracterizarse por algunos aspectos con rasgos propios. La participación de los obispos de América Latina al Vaticano II, llegó a ser significativa debido a la introducción de

muchos de ellos en los diferentes grupos informales que adquirieron una creciente capacidad de influencia en las dinámicas de la asamblea conciliar. Desde el punto de vista de los contenidos destinados a tener un mayor séquito en la reflexión teológica y pastoral latinoamericana, la experiencia más interesante fue sobre todo la del grupo de la "Iglesia de los pobres", que se reunía en el Colegio belga alrededor de Paul Gauthier para reflexionar sobre el tema de los pobres y de la pobreza en la iglesia, retomando una originaria solicitud de Juan XXIII de hacer de la iglesia de los pobres un argumento decisivo para el Concilio; instancia recogida y desarrollada por el cardenal Giacomo Lercaro en una intensa intervención del diciembre de 1962, pero que después fue ignorada por el Vaticano II.

A mediados de los años sesenta el tema de la pobreza se convirtió en algo cada vez más central en las preocupaciones de muchos obispos latinoamericanos y, junto a las problemáticas del subdesarrollo, pronto se transformó también en el punto de partida de una incipiente reflexión teológica autóctona. La puesta en marcha de una primera reflexión teológica en perspectiva latinoamericana se sitúa significativamente durante los años en que, como consecuencia de las migraciones hacia las grandes ciudades, la pobreza estructural de América Latina se hizo más visible, mientras se experimentaba la crisis de los proyectos políticos reformistas y de las recetas de un tecnocraticismo "desarrollista" que había intentado contener sin éxito el *appeal* ejercitado en muchos ambientes juveniles por la revolución cubana; eran los años en que se asistía a la parábola de la experiencia reformista de la DC chilena de Eduardo Frei, al *boom* de las manifestaciones guerrilleras, a la inauguración, con el *golpe* de Castelo Branco en Brasil, de la pesada época de las dictaduras militares.

EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA EN MEDELLÍN (1968)

Este es el contexto en el que fue preparada y celebrada la conferencia de Medellín, algo más de un año después de la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio*, que propuso por primera vez el problema de la justicia a nivel mundial convirtiéndose pronto en un punto de referencia fundamental para todos los ambientes eclesiales que ya empezaban a hablar de "liberación". Una emergente terminología "libertadora" ya había entrado hace tiempo en el lenguaje eclesial, sobre todo a través de la difusión de la metodología del pedagogo brasileño Paulo Freire y la experiencia de los grupos de educación popular, pero de todas maneras fue la asamblea de Medellín a marcar por muchos aspectos "el acta de nacimiento" de una nueva teología latinoamericana. Consideradas particularmente adecuadas a interpretar la situación

latinoamericana, las categorías de desarrollo y de liberación —y sus homólogas de subdesarrollo y de opresión— fueron de hecho las categorías que en el conjunto caracterizaron mayormente la reflexión del episcopado continental reunido en la ciudad colombiana. Del tema de la liberación se habló, en particular, más directamente en las comisiones del área de la promoción humana, que intentaron sobre todo individuar los fundamentos bíblicos, los aspectos económico-políticos y las implicaciones educativas del tema de la liberación, ofreciendo la base a partir de la cual la teología latinoamericana empezaría su reflexión en los años siguientes. Introduciendo la categoría de liberación en la doble acepción de liberación del pecado traída por Cristo y de liberación de la injusticia y del subdesarrollo y afirmando la relación entre las "liberaciones" parciales a todos los niveles de la realidad histórica y la salvación en Cristo, Medellín acogió e hizo suyas las instancias de denuncia profética y de evangelización concienciadora de los oprimidos difundidas en crecientes y significativos sectores del catolicismo latinoamericano, contribuyendo de manera decisiva al redescubrimiento y a la valorización de la realidad teologal y sociopolítica del pobre. Afirmada con intensidad y acentos distintos —como exigencia de coherencia evangélica que exige el testimonio y la conversión, o como exigencia de solidaridad con las víctimas de la injusticia y de la opresión que empeña a la adhesión a los esfuerzos de liberación—, en la diferenciada percepción de Medellín por parte de las distintas iglesias nacionales la llamada al "compromiso" con los pobres fue seguramente el elemento central, la fuente de inspiración de nuevos estilos, prioridades y prácticas pastorales, que se manifestaron diferentemente en una densa serie de declaraciones públicas de movimientos laicos, grupos sacerdotales, órdenes y conferencias religiosas, y en un amplio magisterio episcopal.

En este general contexto eclesial, caracterizado por la afirmación de las dictaduras militares y por la interdicción de los tradicionales caminos de la política, se llegó a una acentuada politización de un creciente número de grupos y movimientos católicos, y, como es sabido, encontraron desarrollo y difusión las nuevas temáticas libertadoras. Así se fueron definiendo los rasgos principales que caracterizaban la nueva manera de hacer teología: la individuación en la fe vivida como praxis libertadora de un "acto primero" que precede la reflexión teológico-científica; el recurso a las ciencias sociales para articular una lectura de la realidad histórica a partir de la previa opción ético-política por los pobres; la importancia de la dimensión política de la fe y la orientación hacia transformaciones radicales del *statu quo*; una lectura y una interpretación de la Escritura a partir de una situación política y social determinada y de los interrogativos del momento.

TENSIONES ENTRE TENDENCIAS CONSERVADORAS E INSTANCIAS REVOLUCIONARIAS EN PUEBLA (1979)

Mientras las nuevas perspectivas teológicas se difundían en extensos sectores del cristianismo latinoamericano y en particular en las comunidades eclesiales de base (CEB) extendidas sobre todo en Brasil y en Centroamérica, el compromiso con la izquierda marxista por parte de un creciente número de militantes católicos obligados a la clandestinidad, la creciente polarización que a diferentes niveles implicaba el catolicismo continental y el intento de evitar un ulterior empeoramiento del conflicto con las autoridades militares llevaron en muchos casos hacia un precoz recrudecimiento de las tendencias moderadas y conservadoras presentes en la jerarquía católica, mayoritarias en algunos episcopados. Dicho de otra manera, se abrió paso cada vez más en distintos sectores eclesiales oficiales una toma de posición crítica frente a los grupos cristianos alineados con la liberación sociopolítica y hacia la misma teología de la liberación. A partir de 1972, esta preocupación por la abertura hacia el marxismo y este endurecimiento por parte de algunas conferencias episcopales —en particular la colombiana y la argentina— involucraron significativamente el mismo CELAM, cuya evolución durante los años setenta representa una clara expresión de las nuevas orientaciones eclesiales que se impusieron en conspicuos sectores de la iglesia continental y en la misma curia romana. El grupo de obispos que había preparado y dirigido la conferencia de Medellín fue marginado de la dirección del CELAM, porque era considerado responsable de la promoción de una pastoral excesivamente basada en el compromiso social y poco atenta a la dimensión de la trascendencia, favoreciendo de tal manera la difusión de lecturas radicales o "abusivas" de las conclusiones de Medellín, y sensibles a la fascinación del marxismo.

Diez años después de la asamblea de 1968 la iglesia que se reunió en Puebla en enero de 1979 durante la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano se presentaba como una iglesia ya atravesada por fuertes y profundas tensiones internas, que las vicisitudes de su preparación —y en particular la difusión del *Documento de consulta* del CELAM hacia una substancial revisión de algunas de las orientaciones fundamentales de Medellín— habían contribuido ulteriormente a acentuar. Esperada por algunos como la ocasión para neutralizar los riesgos de peligrosas desviaciones políticas a las cuales estaba expuesto un conspicuo movimiento teológico y pastoral sensible a la llamada de la lucha de clase, temida por los otros como el último acto de un ataque al vital proceso eclesial que en la opción para los pobres estaba buscando una respuesta original a la interpelación hecha a los cristianos por la endémica

situación de pobreza e injusticia del continente, a pesar de la exhortación inicial a la unidad del nuevo pontífice, Juan Pablo II, Puebla no pudo resolver las divisiones existentes en la iglesia latinoamericana e, incluso evidenciando la riqueza de los fermentos teológicos y pastorales que la atravesaban, no consiguió lograr una real síntesis doctrinal. Meta de una fatigosa búsqueda de convergencia entre orientaciones muy distintas, a la prueba de algunas de las opciones mayormente caracterizantes de Medellín —*in primis* la opción para los pobres, por parte de muchos identificada como la clave de lectura del documento entero—, el texto conclusivo de Puebla alternaba así el subrayado de los riesgos de ideologización a los que se exponía una teología receptiva frente al análisis marxista en la ilusión de poderla disociar de la ideología subyacente. La ausencia en el documento de explícitas referencias a la corriente teológica de la liberación no puso término al debate de los años anteriores, que al contrario se concentró ulteriormente con los nuevos problemas planteados por la participación de algunos sacerdotes al gobierno revolucionario sandinista en Nicaragua y en el precipitar de la guerra civil en El Salvador después del asesinato de monseñor Oscar Romero que impuso el tema del martirio a la reflexión de muchos teólogos latinoamericanos.

LA NUEVA ÉPOCA ECLESIAL DESPUÉS DE PUEBLA Y LA CRÍTICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Puebla marcó el comienzo de una nueva época eclesial, caracterizada por un endurecimiento de la controversia alrededor de la teología y del cristianismo de la liberación. Un endurecimiento sucesivamente marcado por varios acontecimientos: por la elección a la presidencia del CELAM del secretario general López Trujillo y, junto a él, de un *team* directivo muy crítico frente a este movimiento teológico; por el viaje del Papa en el Nicaragua sandinista en el marzo de 1983, el cuarto viaje de Wojtyla en el continente latinoamericano después de aquellos en México en 1979, en Brasil en 1980 y en Argentina en 1982; por las *Diez observaciones sobre la teología de Gustavo Gutiérrez*, enviadas al episcopado peruano de la Congregación de la doctrina de la fe; por la abertura del "caso Boff"; por la nota *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*, promulgada siempre por la misma Congregación en el agosto de 1984 y hecha pública al principio del mes siguiente.

Aunque seguida por una segunda instrucción en el marzo de 1986, *Libertad cristiana y liberación*, con tonos más atenuados, el conjunto de las intervenciones romanas de la mitad de los años ochenta se resolvió de hecho en un freno a la libre prosecución de la investi-

gación teológica latinoamericana y al desarrollo de las experiencias pastorales diferentemente alimentadas por ella.

Empieza una época marcada por una nueva política de nombramientos episcopales, por visitas canónicas a facultades teológicas y seminarios, por una escasa concesión de los *imprimatur* para las publicaciones de libros. En 1989 fueron cerrados en Brasil el Seminario regional de Nordeste y el Instituto de teología de Recife, ambos fundados por Helder Câmara, mientras que en el mismo año fue interrumpida la publicación del "Proyecto Palabra y Vida", un programa de actualización bíblica para los religiosos de América Latina propuesto por la Confederación latinoamericana de los religiosos (CLAR).

También por efecto de la autocensura transmitida en no pocos autores por el mayor control de las autoridades eclesiásticas, los resultados fueron una evidente disminución de la producción teológica y de los vivaces debates que esta había suscitado durante los años anteriores.

LA FATIGOSA BÚSQUEDA DE UNA CONTINUIDAD COLEGIAL Y PASTORAL EN SANTO DOMINGO (1992) Y APARECIDA (2007)

Este fue el clima eclesial en el que fue preparada y celebrada la cuarta asamblea general del episcopado latinoamericano, que tuvo lugar en Santo Domingo en el octubre de 1992, coincidiendo con la solemnidad del quinto centenario del "descubrimiento" de las Indias occidentales, que suscitó una reflexión global sobre las problemáticas de una evangelización estrictamente basada en la acción de los *conquistadores*. Reunida en la conferencia "blindada" de una América Latina que ya no se presentaba como "el continente de la esperanza", sino como un continente que había que vigilar, sin derecho a una voz propia, a pesar de muchos límites y dificultades la iglesia latinoamericana consiguió, sin embargo, no romper el hilo de continuidad con su peculiar historia colegial.

Un hilo de continuidad que parece haber sido retomado con renovada conciencia en ocasión de la última conferencia general del episcopado continental, en el santuario de la Aparecida, en Brasil, en mayo del 2007. El propósito explícitamente declarado de recuperar el método del "ver-juzgar-actuar" abandonado en Santo Domingo y por el muy criticado *Documento de preparación* publicado por el CELAM en vista de la conferencia; la confirmación de la opción preferencial por los pobres como elemento fundamental de la fe cristológica; el reconocimiento de la identidad propia de las poblaciones indígenas y de la necesidad, por parte de la iglesia, de respetar su alteridad continuando por el camino de la inculturación del Evangelio; también la abertura a la cuestión social con las referencias a los efectos de la globalización

excluyente, a la migración, a la violencia, a la corrupción, la insistencia en la necesidad de proteger la biodiversidad, la denuncia de la fragilidad de Amazonia, todo esto ha sido evaluado positivamente por los sectores eclesiales que miraban a Aparecida con pocas esperanzas y graves preocupaciones. Como por heterogénesis de los fines, la nota de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la cristología de Jon Sobrino a la víspera de la Asamblea episcopal, y la fuerte reacción que esta ha provocado en vastos sectores eclesiales del continente, parece haber transmitido también un deseo de mayor "conciliación".

En este sentido hay que leer la decisión del CELAM de organizar en Bogotá a finales del marzo del 2007 un encuentro restringido y confidencial entre cinco obispos del CELAM y cinco teólogos de la liberación y sobre todo la admisión, al último momento, de la presencia en Aparecida de un numeroso grupo de teólogos de *Amerindia* —la red continental de los teólogos de la liberación— como colaboradores externos de los obispos que pidieran su asistencia. Aunque no oficial, la presencia en los alrededores de la basílica de Aparecida, de unos treinta peritos de la red de *Amerindia* ha sido, sin embargo, bien reconocible a la conferencia, así como ha aparecido reconocible su aportación en el documento final.

El clima más sereno, mucho más sorprendente para quien participaba en Aparecida con el recuerdo de Santo Domingo, no ha eliminado las tensiones entre las distintas almas de la asamblea, ni ha cambiado esencialmente el cuadro de una insuficiente representación de amplios y significativos sectores eclesiales. Sobre todo en la última fase de la conferencia se ha percibido la ausencia de grandes figuras episcopales de referencia, dotadas de valor y de aquella inteligencia lúcida que también sabe traducirse en "estrategia"; en este sentido la conferencia de Aparecida ha sido también el espejo de una iglesia a la que, con la desaparición de los protagonistas de una pasada época eclesial, le cuesta encontrar nuevos puntos de referencia. Sin embargo, hay que registrar el esfuerzo hecho, sobre todo en Brasil, por muchos organismos de pastoral popular que han dado su contribución a la asamblea episcopal, empezando con pocas esperanzas y encontrando hasta el último momento fuertes desconfianzas. Independientemente del texto del documento final, a distintas latitudes de América Latina, y especialmente en Brasil, se ha creado entorno a la última conferencia un significativo compromiso de amplios sectores eclesiales que han manifestado una vitalidad que no se veía desde hacía tiempo y que ha sorprendido tanto a quien, por un lado, no esperaba nada de Aparecida a causa de la actual, compleja coyuntura eclesial, como a quien, por otro, ha temido hasta el último minuto que esta pudiera transmitir instancias paralelas o antagonistas.

BIBLIOGRAFÍA

Beozzo, J. O. 2003 "Grandes questões da caminhada do cristianismo na América Latina e no Caribe" en W. Lopes Sánchez *(ed.) Cristianismo na América Latina e no Caribe. Trajetórias, diagnósticos, prospectivas* (São Paulo: Paulinas).

Dussel, E. 2009 "Eredità amerindia, afro e moderno-europea del cattolicesimo latino-americano e caraibico" en "*Concilium* N°2, pp. 70-82. Fasículo de *Quali eredità religiose per il futuro?* da E. Borgma; S. Scatena; L. C. Susin.

Dussel, E. (ed.) 1992 *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)* (Madrid/México: Mundo Negro/Esquila Misional).

Gibellini, R. 1990 *Il dibattito sulla teologia della liberazione* (Brescia: Queriniana).

Meyer, J. 1991 *Les chrétiens d'Amérique Latine. XIX-XX siècle* (París: Desclée).

Poulat, E. 1990 "The Path of Latina American Catholicism" en D. Keogh (ed.) *Church and Politics in Latin America* (Houndmills-Basingtone/London St. Martin's Press).

Scatena, S. 2007 *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962-1968)* (Bologna: Il Mulino).

Schreijäch, T.H. (ed.) 2007 *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Latinamerika. Lernprozesse, Herausforderungen, Impulse für die Weltkirche* (Ostfildern: Grünewald).

Sergio Botta

MITOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA TEOLOGÍA INDIA

UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO-RELIGIOSO*

SOBRE LA PERSPECTIVA DIALÓGICA DE LA TEOLOGÍA INDIA

Las mitologías indígenas juegan un papel protagónico en la reflexión teórica del movimiento pastoral de la Teología India. Al mismo tiempo, los mitos cumplen una relevante función práctica para la elaboración de novedosas estrategias pastorales[1]. El principal objetivo de este artículo será observar, según una perspectiva metodológica de tipo

* Botta, S. 2010 "Mitologías indígenas en la Teología India: un acercamiento histórico-religioso" en Báez-George, F. y Lupo, A. (coods.) *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina* (Veracruz: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz/Sapienza Università di Roma).

1 Para una historia de la Teología India, véase García González (2002). Sobre la particular ubicación de la Teología India en el contexto posconciliar, véase las reflexiones de Eleazar López Hernández: "El Concilio Vaticano II acababa de concluir y había comenzado la renovación de la Iglesia en todos los aspectos. En el seminario mayor los esquemas de estudios se modificaron, el latín dejó de ser obligatorio, y la pastoral se introdujo como temática y matriz de la formación. Fue entonces cuando empezamos a salir a las barriadas de Xalapa y a los pueblos circunvecinos para tratar de llevar a la práctica lo que en los estudios habíamos aprendido, para llevar al seminario la problemática cotidiana de la gente. Tuvimos así la ocasión de entrar en contacto más cercano con los pobres de Xalapa y de los pueblos circunvecinos que eran de raíz indígena" (López Hernández, 2000: 17).

histórico-religioso[2], algunos rasgos de la producción discursiva que la Teología India ha elaborado alrededor de la noción de mitología, cuya función no se ha desarrollado exclusivamente en una dimensión doctrinal. Con el objetivo de aclarar la relación dialéctica establecida entre teología y mito, intentaré considerar los enunciados teóricos propuestos por la Teología India como instrumentos para elaborar prácticas de inclusión de los pueblos indígenas; ya que la específica noción de mito propuesta por el movimiento pastoral aparece como un instrumento que favorece la apertura de nuevos espacios dialógicos dentro de la compleja dialéctica entre la Iglesia y el Otro[3].

La Teología India nace y se desarrolla en América Latina como nueva perspectiva pastoral a partir de los años noventa, en relación con las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento[4]. Las conmemora-

---

2 En esta perspectiva, el punto de referencia metodológico para una lectura de la tradición misionera en América —y para un análisis de las consecuencias producidas por el "mensaje misionero" sobre los lenguajes y los métodos de las "ciencias religiosas"—es el volumen de Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1988). Para un análisis histórico-religioso de los procesos misioneros de "traducción cultural" realizados después de la conquista del continente americano, consúltese también Gasbarro (1996, 2004, 2006 y 2009) y Pompa (2003).

3 Utilizamos la noción de diálogo desde un punto de vista "filosófico" Y "antropológico". En una perspectiva filosófica, no aceptamos la noción ambigua de diálogo proporcionada por el Concilio Vaticano II y acogemos el análisis crítico de la *Ecclesiam suam* producido por el filósofo Guido Calogero en su ética del diálogo: "Qualunque cosa tu ritenga indiscutibile, essa potrà prima o poi essere cliscussa da altri (...) salvo una. Salvo, appunto, il principio che tu debba sempre accetare la discussione. L'indiscutibilità è il dover discutere" (Calogero, 1962: 38) —"Cualquier cosa que se tenga por indiscutible podrá ser discutida por otros tarde o temprano (…) excepto una. Excepto, precisamente, el principio de que debe siempre aceptarse la discusión. Lo indiscutible es el deber de discutir"—. Por otro lado, desde un punto de vista antropológico, utilizamos la noción de espacio dialógico en la perspectiva marcada por Serge Gruzinski: "Podemos reducir así la historia de la conquista de América a un enfrentamiento destructor entre buenos indios y malos europeos, con la convicción y la buena fe que poníamos antaño en oponer los salvajes de América a los conquistadores civilizadores. Esta manera de ver las cosas petrifica y empobrece la realidad al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces, pero también los individuos y los grupos que ofician de intermediarios, de pasadores, y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar. En realidad, estos espacios de mediación han tenido un papel esencial en la historia" (Gruzinski, 2000: 48).

4 "En torno a la celebración de los quinientos años de la llegada del Evangelio a América, se despertaron antiguos resentimientos, azuzados por ideologías del momento. Por encima de la emotividad momentánea y de los tonos caldeados, fue objetiva la situación de marginación, abandono y extrema pobreza en que viven los indígenas de América Latina. Con motivo de los quinientos años del descubrimiento de América, ellos rememoraron dolorosamente su historia y han ido adquiriendo una creciente conciencia de su situación y de su identidad" (García González, 2002: 97). Véase también el mensaje a los indígenas pronunciado por Juan Pablo II (1992) en

ciones han representado un momento histórico de cambio que, gracias también a la influencia del debate que se había efectuado en el mundo académico, permitió al nuevo movimiento pastoral proponerse como espacio teológico para el rescate de los saberes indígenas[5]. En la óptica de la Teología India, esta forma de rescate fue estimulada por una:

> (...) progresiva conciencia no solo de la existencia de los pueblos indígenas, sino también de su identidad como pueblos y como culturas. Se vienen haciendo repasos críticos de la propia historia, como grupo étnico, de su encuentro con los primeros conquistadores y evangelizadores. El juicio que brota de esta revisión histórica es frecuentemente negativo, subrayando las muchas sombras del periodo en que no era fácil separar conquista de evangelización (García González, 2003a: 185).

La propuesta de la Teología India se coloca de manera novedosa en la dirección misionera indicada por el Concilio Vaticano II, en lo que se refiere a las relaciones de la Iglesia de Roma con los pueblos no cristianos[6]. Como parte de un proceso de redefinición de las identidades indígenas, la Teología India favoreció la toma de conciencia y legitimación de una pertenencia religiosa de los pueblos indígenas, considerada fundamentalmente heterodoxa hasta el Concilio Vaticano II[7].

Sin embargo, el mensaje de la Teología India produjo un cambio con respecto a las tendencias que habían dominado la pastoral indigenista en las décadas precedentes. Aunque se pueda apreciar una continuidad con los valores y la propuesta "popular" de la Teología de la Liberación (con la cual comparte los temas de la promoción humana y del desarrollo de los pueblos)[8], la Teología India marca un

---

el marco de la conmemoración del V Centenario del inicio de la evangelización del Nuevo Mundo.

5 Sobre este tema, véase López Hernández (2000: 212-219).

6 "La Teología India usa el concepto del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992): "una teología en contacto con la vida y abierta a la cultura de los pueblos" (García González, 2002: 11); "como se ve, estamos ante una teología que nace inculturada. Es teología perfectamente posible, legítima, más aún, teología necesaria hoy: la gran tarea de la Iglesia en el tercer milenio es la nueva evangelización de las culturas o la inculturación del Evangelio; así lo vienen pidiendo el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes,* n. 44, Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi,* nn. 18-20.63; Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris missio,* n. 52-54, y en la exhortación apostólica *Ecclesia in America,* nn. 70. En la misma línea está la Instrucción de la Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los Sacramentos, la liturgia romana y la inculturación (25 de enero de 1994)" *(ibíd:* 14-15).

7 Sobre este tema, véase Troilo (s. f.).

8 "La importancia de este método se deduce de haber puesto de relieve los nexos

dúplice nivel de distinción. En primer lugar, desarrolla un alejamiento de la ideología marxista que animaba la Teología de la Liberación[9] y, en segundo lugar, ubica su límite principal en "el haber ignorado la dimensión cultural de los pueblos latinoamericanos; por lo mismo, el haber ignorado las culturas indígenas" (García González, 2003b: 325).

Por otro lado, desde un punto de vista doctrinal, la reflexión de la Teología India acepta el magisterio eclesiástico de los documentos conciliares, entre los cuales el decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia prevalece en el debate teológico; por ende, la Teología India retoma la noción de inculturación que se ha impuesto en la reflexión teológica posconciliar[10]. En la propuesta de rescate de los saberes teológicos y religiosos indígenas (las "teologías ajenas") promovida por el Concilio Vaticano II, las misiones y las iglesias locales tienen, pues, que recobrar la reflexión apostólica de los primeros Padres de la Iglesia alrededor del tema de los *logoi spermatikoi:* las Semillas del Verbo[11]. Esta misma preocupación se encuentra en la obra de uno de los más destacados protagonistas de la reflexión teórica de la Teología India, Clodomiro Siller (1992a: 58):

> La tarea de los evangelizadores no es solo la de descubrir, sino la de hacer resplandecer las Semillas de la Palabra (AG 11), porque ellas llaman

---

bíblicos, teológicos y antropológicos entre evangelización y liberación —promoción humana, desarrollo—. El haber subrayado el nexo insoslayable entre existencia cristiana y compromiso de liberación" (García González, 2003b: 324).

9 El límite del método de la Teología de la Liberación sería sobre todo: "el haberse aliado con la ideología marxista en el primer momento del ver: buscando un análisis científico de la realidad social, para cambiar la situación de injusticia, echó mano del análisis marxista; lo cual condicionó su lectura de la Palabra de Dios y la llevó a hacer una lectura selectiva —incompleta y arbitraria— de la Palabra de Dios; en el tercer momento del obrar, ya no fue el amor evangélico la guía, sino la lucha de clases dictada por Karl Marx. La Congregación para la Doctrina de la Fe llamó la atención sobre estos errores en la Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación' (6 de agosto de 1984) y señaló un camino fecundo para el compromiso cristiano en campo social en la Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986)" (García González, 2003b: 324-325).

10 Sobre la construcción del concepto misional de "inculturación", véase Buono (2000). Para la reflexión de las Iglesias locales sobre la noción de inculturación, véase Amaladoss (1992). En el pensamiento del teólogo, el Evangelio es el principio animador del encuentro de las culturas: "Inculturation implies an incarnational process by which the Gospel becomes the animating principle of the culture it encounters, its system of values, its world-view, its socio-economic and political structures, etc." (Amaladoss, 1981: 320) —"La inculturación implica un proceso de encarnación, por medio del cual el Evangelio se convierte en el principio animador de la cultura con que se enfrenta, de su sistema de valores, de su visión del mundo, de sus estructuras socio-económicas y políticas, etc."—.

11 Véase también López Hernández (2000: 154-170).

> al pueblo a la fe (AG 15), haciéndolo crecer y realizarse como Pueblo de Dios (AG 9). Es un reto muy grande para la Iglesia descubrir en las culturas indias estas semillas y potenciarlas. Ya han pasado 500 años sin que lo logre. Quizá esto se hará desde el potenciamiento cultural que provocará la Teología India. Las iglesias autóctonas, en cuanto autóctonas, nacen de las semillas de la Palabra de Dios en las culturas (AG 22). Estas iglesias nacerán de lo que en ellas había antes de la predicación del Evangelio, y solo serán iglesias locales autóctonas si esas semillas llegan a su plenitud. Pero no hay que olvidar que no solamente las iglesias autóctonas tienen que madurar hasta su plenitud, sino que esta es también una obligación impuesta a toda la Iglesia de Cristo.

Se puede afirmar que, en el marco teórico sobre la relación entre la cristiandad y otras religiones, la reflexión teológica desarrollada en la antigüedad había sido utilizada en la primera etapa del enfrentamiento con el paganismo clásico para favorecer una promoción cultural del pensamiento cristiano. A partir de una posición minoritaria inicial, la teología cristiana se había helenizado, acogiendo las instancias filosóficas del pensamiento antiguo y, por consiguiente, produciendo una inclusión del cristianismo dentro del paradigma dominante en la ecúmene mediterránea[12]. Sin embargo, el contexto histórico que se había producido a través de la afirmación política de esta religión engendró un cambio en la función antropológica de las Semillas del Verbo. En el curso de la modernidad, y a partir del exordio de la época colonial[13], estas fueron utilizadas como instrumentos analógicos que permitían pensar la diversidad cultural en términos cristianos y favorecer las prácticas de inclusión[14].

En la perspectiva de una inclusión de las teologías ajenas, y tratando de conciliar la universalidad del mensaje cristiano y las voces

---

12 Sobre la función teológica de la primera Apologética cristiana véase Daniélou (1961).

13 "A la llegada de los europeos a este continente las posibilidades de encuentro eran propicias. No solo por la expectativa del retorno de Quetzalcóatl, sino porque nuestros pueblos habían elaborado esquemas culturales y religiosos que permitían la interrelación en todos los aspectos, incluido el religioso, entre pueblos diferentes. Había la conciencia de que existían muchas modalidades de entender la vida y de entender a Dios, que podían sumarse en conjuntos polisintéticos. El Dios cristiano podía sentarse, sin ningún problema, en el petate de nuestros pueblos. Para ellos Él era perfectamente compatible. Así lo plantearon nuestros teólogos a los misioneros en el famoso 'Diálogo de los Doce' (1525)" (López Hernández, 2000: 47). Sobre los antecedentes de la Teología India en la primera evangelización de América, véase García González (2003a: 184-185).

14 "Como nosotros hacemos Teología India cristiana, es decir, una reflexión cristiana con identidad indígena, el punto de partida de nuestra teología es la fe en Jesucristo y las manifestaciones de Dios presentes como 'Semillas del Verbo' en la tradición indígena de nuestras culturas" (Sarmiento Tupayupanqui, 2004: 230).

plurales de la contemporaneidad, la Teología India no produce una reflexión inédita; sin embargo, retomando el mensaje conciliar, sí proporciona una novedosa apertura desde el punto de vista metodológico. A pesar de que la individuación de las Semillas del Verbo en los sistemas religiosos indígenas parece a veces superar los límites impuestos por la ortodoxia[15] (y por otro lado parece interpretar también en forma original los mismos saberes indígenas)[16], las más importantes novedades producidas por la Teología India muestran su naturaleza "práctica". Es decir, en su acción pastoral pueden hallarse señales de procesos de negociación y no simplemente de una paradójica voluntad de favorecer sincretismos, que el magisterio de la Iglesia consideraría heréticos. Por lo tanto, la propuesta de la Teología India puede ser considerada como una "teología dinámica" que nace y quiere desarrollarse en una relación dialógica con las comunidades indígenas.

EL MITO Y LA "TEOLOGIZACIÓN" DE LOS SABERES INDÍGENAS

Desde esta óptica, me parece importante analizar las estrategias prácticas de la Teología India, ya que componen un modelo para las relaciones entre culturas, elaborado como forma de reacción frente a las actuales tendencias del cambio cultural y social en América Latina. En primer lugar, la metamorfosis de las retóricas misionales muestra la conciencia del mundo eclesiástico con respecto a la apertura de

---

15 Sobre los problemas de la Teología India en la Iglesia, véase López Hernández (2000: 138-141). Véase también las palabras del cardenal Ratzinger a propósito del valor y de la función salvífica de las tradiciones religiosas: "Según la doctrina católica, se debe considerar que 'todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica' (cfr. *Const. dogm. Lumen gentium*, n. 16). Por lo tanto, es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa la salvación en los no cristianos también mediante aquellos elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones; mas no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar estas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo. Por otra parte, el hecho de que los elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones puedan preparar a los pueblos y culturas a acoger el evento salvífico de Jesucristo no lleva a que los textos sagrados de las mismas puedan considerarse complementarios al Antiguo Testamento, que es la preparación inmediata al evento mismo de Cristo". Ratzinger (2001).

16 En esta perspectiva, es muy sugerente la reflexión de López Hernández (2002: 140) sobre el dios Quetzalcóatl y el ideal quetzalcoátlico: "los indios no tenemos problema con el dios cristiano. Desde el principio hemos sostenido que es el mismo que nos enseñaron nuestros antepasados. Tampoco tenemos problema con el Jesucristo, pues para nosotros Él es la presencia histórica tangible del Dios invisible de Yohualli-Ehécatl; es lo que expresamos en la figura de Quetzalcóatl, síntesis de lo humano y lo divino, del cosmos y de la tierra, del hombre y de la mujer".

nuevos espacios para la producción cultural de los indios. A través de procesos de reinvención de las antiguas tradiciones religiosas amerindianas, todos aquellos pueblos indígenas que habían quedado en posición marginal han conseguido pensar y escribir en forma autónoma su pasado histórico.

A pesar de que las prácticas dialógicas desarrolladas por la Teología India pretenden provocar nuevos y pacíficos encuentros con las sabidurías indígenas, es evidente que en la negociación se manifiesta una fuerte lucha para los recursos simbólicos; por consiguiente, dentro de esta dimensión competitiva, el uso de las mitologías amerindianas posee una naturaleza ambivalente. En primer lugar, no hay duda de que la reflexión sobre los saberes indígenas haya sido utilizada por la Teología India para ordenar la diversidad cultural según valores cristianos; y en segundo lugar, tampoco cabe duda de que se haya producido una consiguiente reducción de las diferencias culturales y lingüísticas:

> El mosaico policromado de culturas que existía antes y que subyace ahora bajo el estereotipo de indios o indígenas tendrá que surgir también en el proceso de rescate de las teologías indias originarias. Llegará el día en que sean derribados totalmente los estereotipos y ya sin enmascaramientos de ninguna especie surjan nuestros pueblos con sus rostros propios liberados. Entonces habrá un abanico plural de teologías indias: Yaqui, Puréhpecha y Hñahñú; Tojolabal, Mam y Pipil; Ngöbe, Emberá y Xavanti; Aymara, Shuara y Pemón, etc. Todas juntas pero no revueltas; todas diferentes pero hermanas. Hermanas entre sí y con las demás teologías del mundo. Ese es el horizonte de futuro que nos planteamos en este proceso de las llamadas teologías indias. Por él oramos, por él sudamos y por él empeñamos nuestra vida entera (López Hernández, 2004: 279).

Frente al "abanico plural" de las culturas amerindianas, la Teología India quiere afirmar a través de la función inclusiva de las Semillas del Verbo —prueba de la presencia de Dios en las culturas— la hermandad de todas las iglesias autóctonas. En cierta medida, la estrategia pastoral de la Teología India solo puede metabolizar la diversidad amerindiana *sub specie theologiae*[17].

Con el objetivo de observar la acción pastoral producida por la Teología India, me he dedicado a una reflexión sobre los materiales del IV Taller-encuentro latinoamericano que se celebró en Asunción (Paraguay) en mayo de 2002 bajo el lema "En busca de la Tierra sin Mal" (AA. VV., 2004). Entre las numerosas asambleas periódicas del

17 Véase Bernand-Gruzinski (1988), Gasbarro (1996) y Pagden (1982).

movimiento, el taller paraguayo ha representado no solo una ocasión sistemática de reflexión alrededor del mito, sino también un importante momento en el cual las temáticas doctrinarias han inspirado un proyecto de acción misionera que se ha desarrollado en forma de instrumento pedagógico y como lugar de promoción del diálogo.

La noción de mitología que juega un papel protagónico en el taller-encuentro se ha producido a través de la especulación de destacados exponentes del movimiento pastoral; en sus reflexiones, un lenguaje de tipo "mítico- simbólico" representaría la naturaleza fundamental de una "teología ecuménica y transreligiosa". El carácter principal de este lenguaje sería la capacidad de mostrar la inadecuación de la racionalidad de la teología occidental para describir la sabiduría del mundo indígena:

> Las llamadas "teologías indias" carecen de varias de las características que marcan a las teologías clásicas de la Iglesia. Las llamadas teologías indias no se basan en grandes tesis filosóficas, no cuentan con sistematizaciones brillantes, libros exitosos, ni connotados ponentes. No tienen tampoco pretensión de universalidad, ni de probar nada a nadie frente a las instancias de la razón. Son simplemente la palabra indígena sobre Dios, sobre el mundo, sobre nosotros mismos desde la perspectiva de nuestra fe en Dios tal como lo entienden y viven nuestros pueblos, que aceptan por principio que Dios siempre es un misterio imposible de comprender del todo. Por eso no usan un lenguaje discursivo o filosófico, sino mítico-simbólico, lo que más hace difícil que nuestra palabra pueda ser encuadrada en la perspectiva estrictamente científica (López Hernández, 2004: 273).

En este mismo enfoque, encontramos una interesante definición de "mito" en la obra de García González:

> Es también una forma de conocimiento y de comunicación. Es un significante con contenido saturado, con muchas significaciones. El mito explica el microcosmos a partir del macrocosmos, el macrocosmos a partir del microcosmos, y descubre la afinidad interna que realmente existe en la realidad maternal y espiritual. En el mito el pueblo expresa sus sueños, sus visiones, sus profecías, su teología. El mito lo pone en contacto con los enigmas y aspiraciones profundas. Es una forma de pensamiento que relaciona el mundo material con el humano, y a estos con el mundo divino, enmarcado en un carácter dramático. El mito es un género literario narrativo que se encuentra en una forma u otra en todas las religiones. Es utilizado para narrar las empresas primordiales de dioses y héroes, empresas unidas al esquema cíclico de la naturaleza y de su fertilidad (García González, 2003b: 345).

Es evidente que la Teología India no está tratando de producir una verdadera apertura metodológica hacia las ciencias sociales (antropología, historia de las religiones etc.), sino que, retomando la idea de que el mito constituye una realidad y un lenguaje universal, logra "generalizar" su propuesta teológica. Así que, a pesar de toda diferencia cultural, esta noción universal de mito otorga una categoría hermenéutica que puede ser utilizada exclusivamente en forma analógica y nunca para individuar los valores autónomos de una cultura. Al mismo tiempo, esta concepción demasiado elemental de lo que significa "ser indios" muestra una forma de continuidad con las primeras experiencias misioneras en América, ya que los aborígenes no aparecen verdaderamente sujetos de su propia forma de pensamiento religioso sino que representan un objeto para reformar la misma teología a través de un deseado regreso hacia el lenguaje de un cristianismo primitivo[18].

Para la Teología India, el mito representa la llave primaria de una teología analógica y extensiva en la cual se encarna la expresión de una experiencia religiosa intensa: "Para la Teología India el mito es sumamente importante porque la vivencia religiosa profunda y la experiencia de Dios de los pueblos originarios de este continente y sus descendientes actuales está expresada en forma de pensamiento mítico" (Siller, 1998: 2).

A pesar de la novedad representada por una teología inspirada por un lenguaje mítico-simbólico, esta particular noción de mito aparece profundamente influenciada por valores cristianos: "El nivel del mito es aquel en el que los vehículos que utilizamos son los mitos. El mito, como 'historia', 'narración', 'cuento' o 'plática' tiene por objeto explicarnos, hacernos entendibles o justificarnos los enigmas fundamentales de la vida, de la muerte y del final de todas las cosas" (*ibíd:* 4).

Si bien la definición general de mito como narración puede ser aceptada por el historiador de las religiones, aún es necesario notar que el teólogo está produciendo un primer cambio de sus funciones tópicas y una selección de sus tradicionales ámbitos. En efecto, según Siller, los mitos nos hablarían de los enigmas fundamentales de la existencia humana:

> El mito se usa para expresar los grandes misterios y enigmas que se encuentran en el origen y el fin de la vida y de la existencia humana. El lenguaje mítico trata de la más profunda interioridad de las cosas. Se refiere al silencio de las cosas y de las personas cuando en

18 Véase, entre muchos, Baudot (1976), Kobayashi (1974), Phelan (1970) y Ricard (1933).

> el momento en que sucedieron las cosas no se pudieron entender en todas sus dimensiones. Trata de resolver las incógnitas que las cosas y el quehacer humano tienen en sí mismas y en sus múltiples relaciones. Quiere entender el principio y el fin de todo lo material, lo humano, lo espiritual, lo divino. El mito es el camino por el que la humanidad atisba el misterio de Dios. El lenguaje mítico lo usa quien tiene necesidad de ir más allá de la cotidianidad del trabajo agrícola, cuando sus preocupaciones sociales no se refieren solo a las organizaciones, cuando su pensar político quiere entender el fondo que hay en el ser del pueblo que convive, cuando su preocupación no solo es curar sino llegar a un equilibrio con el mundo, con las personas, con las energías y con el Señor de la vida. El lenguaje mítico es el único capaz de ir más allá de los millones de años luz que hicieron posible el movimiento de los cielos. Y el mito quiere explicar todo eso a todo mundo (*ibíd:* 7).

A pesar del conflicto teológico con el magisterio oficial de la Iglesia, la noción de mito utilizada por la Teología India no produce necesariamente un acercamiento en dirección de la sabiduría indígena; más bien creo que la reflexión sobre la teología como forma de saber mítico-simbólico sirve simplemente para "acoger" las propuestas culturales indígenas emergentes, en lugar de poner en tela de juicio la teología cristiana *tout court* que, aunque levemente criticada en sus resultados hiperracionalistas, nunca fue destituida de su fundamento. Por otro lado, me parece más bien radical la intervención a través de la cual se intenta "teologizar" el mito. De manera arbitraria, los teólogos indios injertan algunos de los temas centrales de la doctrina cristiana, entre los cuales destaca la atención profunda por la escatología ("el fin de la vida y de la existencia humana") que, como notaremos, desempeña un papel fundamental en los trabajos del taller[19].

EL MITO COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO

De hecho, la misma elección del tema del encuentro-taller, "En busca de la Tierra sin Mal", aparece como lugar apto para una progresiva teologización del mito, ya que su observación se desarrolla desde una posición extremadamente particular. Como punto de partida para los trabajos del taller, la búsqueda de la Tierra sin Mal —coherentemente con el núcleo teórico de la reflexión— favorecería una teología que trata de recuperar los saberes de la tradición indígena. Sin embargo, gracias al uso de este tema, la Teología India logra producir también un ordenamiento del patrimonio mitológico plural de los pueblos

19 Véase el párrafo "Mito, historia, escatología" de la intervención de Paulo Suess en la Memoria del IV encuentro-taller (Suess, 2004: 263-265).

amerindios[20]. Es evidente, pues, que el objetivo del encuentro no es propiciar, a través de las mitologías, el descubrimiento de las características culturales de distintos pueblos implicados en el trabajo pastoral; de hecho, la Teología India quiere construir un léxico interpretativo de carácter general que permita hallar el núcleo unitario e inicial de las religiones indígenas. En el origen de este objetivo del proyecto yace la convención de que existe una "raíz profunda del hombre precolombino"; es decir, que existen "raíces comunes" que todavía perviven en los actuales pueblos indígenas:

> Y si quisiéramos remontarnos a la raíz profunda del hombre precolombino, por lo menos al que forjó las grandes civilizaciones mesoamericanas (olmecas, aztecas, mayas) y andinas (culturas incaicas, quichuas, aymaras, etc.), nos encontraríamos algunas raíces comunes tan recias que todavía perviven en los actuales pueblos indígenas. Así la religiosidad profunda, la sensibilidad artística, la comunión vital con la naturaleza, el sentido comunitario, la firme creencia en el más allá, el respeto a los ancianos (García González, 2003a: 191-192).

En la individuación de los rasgos que describirían la raíz común del hombre precolombino, se nota la influencia, quizá inconsciente, del imaginario cristiano que encuentra en el fondo de la religiosidad indígena algunos de sus propios valores y sobre todo de sus propios sueños. A través de esta noción de mito como objeto fuera de la historia (o mejor dicho, como objeto que, originándose antes de la historia, sería capaz de dar testimonio de una antigua unidad amerindiana), la búsqueda de la Tierra sin Mal contribuye a la elaboración de una imagen retórica del indio cristianizado.

Por otro lado, la misma elección del tema es muy sugerente, ya que no aparece neutral desde el punto de vista teórico. De hecho, el tema de la Tierra sin Mal responde a las exigencias del encuentro-taller, es decir, a la necesidad de producir un segundo nivel "práctico" de teologización de las mitologías indígenas, y esta transformación de la mitología cumple con el proyecto implícito en el subtítulo de las memorias del encuentro: "Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios".

Las razones de la elección de un tema profético y mesiánico de la tradición mitológica guaraní, "una tradición con la que tenemos que dialogar" (AA. VV., 2004: 23), han sido explicadas en el curso de

20 "América Latina es un mosaico de culturas originarias y actuales, de la olmeca a la teotihuacana, de la tolteca a la azteca y a la maya, de la kuna a la chibcha, de la quechua a la guaraní, pasando por los numerosos grupos amazónicos y andinos" (García González, 2003a: 194).

los trabajos del taller por el mismo jesuita Bartomeu Meliá, que ya había dedicado al análisis de una utopía guaraní parte de su posterior reflexión científica[21]. De un lado, ha apoyado la necesidad de considerar cuidadosamente los riesgos producidos por las continuas reinterpretaciones de la mitología guaraní[22]; sin embargo, parece haber considerado también el tema de la búsqueda de la Tierra sin Mal como un producto cultural en cierta medida anterior a la penetración colonial[23].

En las manos de los teólogos que dirigen el taller y a pesar del cuidadoso análisis de Meliá, el horizonte profético contenido en el tema de la Tierra sin Mal produce un segundo nivel de "cristianización" de la mitología indígena, ya que no se considera la posibilidad de que este producto cultural guaraní pueda haberse generado como forma de reacción a los acontecimientos de la Conquista. Al contrario, el mito otorga a la Teología India un instrumento exegético para interpretar todo el *corpus* mitológico amerindio —que se considera todavía resistente en las mitologías contemporáneas— y produce por lo tanto una extensión del contenido cristianizado de la Tierra sin Mal y, por ende, una generalización de su perspectiva profética y mesiánica.

A pesar de que la interpretación de la noción de mal que inspiraba la búsqueda de los guaraní mantenga parte del contenido que le otorgaba la Teología de la Liberación (y una parte del pensamiento antropológico)[24], en la operación pedagógica de la Teología India, la connotación de mal pierde la mayoría de sus instancias políticas: el mal se vuelve universal y ontológico; no es producido por la catastrófica llegada de los europeos (que simplemente amplifica sus efectos destructivos), sino que se perfila la posibilidad de que sea intrínsecamente connatural a la reflexión originaria de los pueblos amerindios:

> Queremos que nuestros caminos se enlacen con los caminos de los demás hombres y mujeres del mundo, a fin que *los cielos nuevos y la tierra nueva* que han de venir como don de Dios y como resultado del esfuerzo humano pronto se hagan realidad en nuestra historia marcada por el mal (AA. VV., 2004: 23).

---

21 Véase Meliá (1988), (1989) y (1991).

22 Sobre el "profetismo" tupi-guaraní como objeto antropológico, véase Pompa (2003: 99-132).

23 También véase Pompa (1981).

24 Véase, entre muchos, Clastres (1975) y Métraux (1928).

Así pues, el subtítulo del taller ("Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios") sintetiza y describe perfectamente la acción transformativa a la cual la noción misma de mitología está sometida por la Teología India. La enunciación programática contenida en el subtítulo alude de esta manera a una dialéctica entre mitos de orígenes y sueños de futuro. Si el tema de los orígenes, aunque en forma generalizada, puede ser considerado como una característica fundamental de los saberes mitológicos, es más difícil pensar en una "mitología del futuro" sin el encuentro con el pensamiento cristiano. En este punto crítico de la reflexión teológica, el tema de la Tierra sin Mal puede ser interpretado según la orientación de Clodomiro Siller, que había pensado al mito como forma de investigación alrededor de los enigmas fundamentales de la vida, de la muerte y del final de todas las cosas. La especulación de la Teología India desplaza así la función característica del mito desde los orígenes hacia el futuro e introduce en el mundo indígena una dimensión escatológica que no existiría sin la mediación cristiana. Al hacerlo, la Teología India extiende una inquietud existencial a las culturas míticas, la misma que no se considera como producto histórico, sino como hecho universal humano; el movimiento pastoral generaliza así las preguntas cristianas, desplazando el horizonte último hacia el fin de los tiempos. El olvido de la dimensión histórica de la mitología amerindiana permite también elaborar un instrumento analógico: la nueva noción ontológica e indígena de mal que aparece extensible de manera inagotable. Eso ocurre porque no se considera el mal como determinado exclusivamente por las condiciones socio-culturales, sino que se cree teológicamente fundado en la universal exigencia humana de recapitular todas las existencias en Cristo.

Esta vocación escatológica de la mitología amerindiana, que ha sido pensada por la Teología India, se transforma en instrumento para guiar la acción práctica del taller, núcleo operativo del encuentro que se desarrolla en tres distintas fases[25]. En la exposición de la metodología del encuentro, la primera etapa se basa sobre la acción de compartir los diferentes mitos indígenas, primero ampliamente por regiones y luego selectivamente en plenario. Esta recopilación y socialización de los mitos y de las experiencias de la sabiduría indígena sería necesaria para conocer bien ese mundo y sus significados. En la segunda etapa del proyecto, el taller tiene que analizar la realidad envolvente a través de los mitos para descubrir las amenazas a las utopías indias. Desde los mitos, en la tercera etapa, se puede diseñar el futuro deseado y, finalmente, consensuar compromisos de acción para transformar la realidad.

25 Sobre este tema, véase AA. VV. (2004: 17).

Esa acción práctica del taller corresponde a una propuesta explayada en tres etapas por García González, quien se ha preguntado sobre el papel que han de jugar los mitos indígenas en la Teología India:

> Antes nos será útil ver cómo también el pueblo judío tomó elementos míticos de las culturas circundantes, cuyas huellas se pueden descubrir en la Sagrada Escritura —ver los primeros capítulos del Génesis— y en diversos ritos y celebraciones religiosas de Israel. Sin embargo, al incorporarlos a la etapa de la revelación de Dios, los autores bíblicos procedieron a una labor de filtro y purificación de los mitos: quitándoles significaciones animistas o de cultos fálicos o idolátricos, y dándoles contenidos religiosos nuevos, totalmente iluminados por la verdad de la revelación del único Dios verdadero, Creador del mundo y del hombre, guía de su destino hacia la salvación. Al hacer Teología India y querer echar mano del mito como medio de expresión de una mentalidad simbólica, densa en significados sobre realidades arcanas del origen de la naturaleza, del destino humano —vida, muerte, más allá— y de Dios, 1) hay que conocer muy bien ese mundo mítico y sus significados; 2) purificarlo de adherencias negativas religiosas —politeísmo, idolatría, fatalismo—; o morales —significados fálicos o sexuales—, y sincretismos. 3) y darles un contenido nuevo, acorde con la verdad de la revelación. No es el vino añejo de la revelación que se ha de convertir en agua mítica, sino las aguas de la mitología las que han de transformarse en el vino nuevo donado por Cristo (García González, 2003b: 346).

A través de una labor de filtro y purificación, las tres etapas del proceso se proponen favorecer el reconocimiento, quizá en forma tautológica, de la existencia común entre los pueblos amerindios de una misma exigencia de tipo escatológico. El objetivo principal del taller es, de hecho, dedicar la última fase del trabajo a localizar aquellas "señales" de la Tierra sin Mal contenidas en todos los relatos indígenas. El "descubrimiento" de esta común inquietud indígena logra hermanar a los teólogos en "la comprensión de nuestra realidad humana", así que después del trabajo práctico perseguido en el taller, los teólogos y los pueblos puedan solucionar las "mismas preocupaciones y las mismas búsquedas de respuestas trascendentes" (AA. VV., 2004: 16-17).

Para concluir, leemos un ejemplo de la acción transformativa producida por el taller sobre un mito indígena. Se trata de un relato náhuatl de tradición oral dedicado a las hazañas del dios Xólotl y recopilado por el presbítero José Barón Larios entre los huastecos (*ibíd:* 86-90). En la interpretación del taller, el relato indígena expresaría "la voz profética de quienes resultaron, en el pasado, víctimas de las grandes ciudades que, con el poder enorme que concentraron, llegaron a ser causa de muchas injusticias para los pobres" (*ibíd:* 87). A pesar

de la comparación entre el proyecto "globalizador" de los mexicas, que afectó negativamente a los pueblos circunvecinos, y el proyecto neoliberal, que acaba con los recursos naturales de los indígenas, cabe notar cómo, en la reinterpretación del mito, la Teología India quiere subrayar la presencia de una exigencia más profunda.

El relato que se puede leer en las memorias del encuentro-taller es evidentemente una variante de la parte final del mito mexica que cuenta la creación del Sol y de la Luna, recopilado en náhuatl por Bernardino de Sahagún en el Libro VII del *Códice Florentino* (1950-1982). En la versión más reciente de la Teología India se produce un cambio radical en la interpretación de las acciones de Xólotl. Si en la antigua versión mexica su huida confirmaba la necesidad del sacrificio humano —y se afirmaba que solo al momento de su muerte la realidad se ponía en movimiento—, en la variante moderna el comportamiento del Perro-Dios del mito huasteco aparece como una forma de protesta radical con respecto al sacrificio; protesta que se afirma, por ejemplo, en las palabras repetitivas del mismo Xólotl: "Yo no quiero morir. Yo no debo morir" (AA. W., 2004: 87-88). Sin embargo la narración presentada en el taller tiene una fuerte deuda con la versión sahaguntina, donde, por ejemplo, transmite algunos episodios descontextualizados que en esta variante del relato no desarrollan alguna función mitopoiética[26]. Es legítimo, pues, sospechar que el cuento propuesto en las memorias represente el producto de una acción dialógica que se ha desplegado al interior del propio taller, y en el cual la misma búsqueda de las señales de la Tierra sin Mal produjo la transformación del relato.

El indicador evidente de la presencia de una intervención consciente del teólogo que maneja la acción dialógica se puede encontrar en la parte conclusiva del mito:

> Fue tanta la fama y nombradía que llegó a tener aquel lago, entre los jóvenes nadadores, que llegó a oídos de un sacerdote, el cual vino con otros compañeros cargados de redes y de cuchillos. Apenas empezaron a pescar, el pobrecito Perro-Dios (Xólotl) quedó atrapado. Y cuando iban a abrirlo para extraerle el corazón y entregárselo a la voracidad del Dios Sol, este envió velozmente un rayo, con una mano en el extremo, y detuvo el brazo que iba a realizar el sacrificio. Dijo el Sol: "Deja libre al Perrito que no quiere morir. Razón tiene, si es feliz y hace felices a los demás. ¡Ya no quiero más sacrificios! Comeré estrellas. Mi calor será una caricia para las personas, los animales y las plantas". Así se hizo. Xólotl volvió a ser perro, a jugar

26 Pienso, por ejemplo en el tema de las transformaciones consecutivas de Xólotl en el curso de su huida.

> con los niños, a conducir al ciego y a correr detrás de las pintadas mariposas *(ibíd:* 89).

Además de algunas variaciones con respecto al cuento nahua original[27], se puede apreciar sobre todo la naturaleza artificiosa de la introducción del tema mítico de la mano del Sol que detiene el sacrificio y que quiere sugerir una comparación analógica con la mano del Dios del Antiguo Testamento que detiene a Abraham. No quiero de esta manera criticar la "reinvención" en sentido cristiano de la narración mítica. Me interesa en cambio notar cómo la intervención del teólogo representa la señal de una operación cultural compleja que se desarrolla en el punto de encuentro de fuerzas contrastantes. Si la retórica del discurso indigenista del taller enfatiza el origen oral del cuento, creo en cambio que el contexto en el cual se propone la lectura del mito pone en competición a distintos protagonistas sociales. Este proceso de emersión de materiales mitológicos que la Teología India considera procedentes de un ámbito popular, resulta el producto de una socialización conducida a partir de materiales de origen culto (la más elaborada producción nahua) y quizá académico (¿de dónde proviene el texto sahaguntino?) que los teólogos proponen a los indígenas para elaborar juntos una interpretación mediada por el cuadro de referencia que ellos mismos han proporcionado. Estamos frente a negociaciones que tienen el carácter de una lucha para la posesión de los recursos mitológicos en un contexto socio-político en que las culturas indígenas aparecen ahora capaces de escribir autónomamente su pasado.

El trabajo práctico del taller produce así una socialización de segundo nivel. Es decir, que no es importante simplemente la cristianización del contenido del mito, sino que es mucho más relevante para la Teología India el hecho de que la invención de los saberes indígenas se pueda desarrollar dentro de un campo dialógico cuyos límites y cuyas reglas sean conducidas por los teólogos. Es evidente, pues, que la mitología amerindiana no representa simplemente un lugar bueno para repensar la noción de teología en una dimensión plural, sino que es sobre todo un espacio apto para elaborar formas prácticas de inculturación del mensaje cristiano. El discurso sobre el mito construye una retórica de la pluralidad, pero sigue fundando su metodología pastoral en la construcción de lugares

---

27 Véase, por ejemplo, la manera en la cual López Hernández (2000: 42) considera los pueblos afectados por el poderío de Tenochtitlan como "hijos de la luna o de la tierra, es decir, nómadas o agricultores no urbanos", a pesar de la prepotente retórica de los mexicas en contra de la autoctonía (Graulich, 1997).

de mediación dominados por la búsqueda de las analogías y de las Semillas del Verbo[28].

La imagen del indio transmitida por la reflexión de la Teología India alrededor de su mitología presenta también evidentes rasgos instrumentales. La glorificación retórica del pasado indígena conduce también a una incomprensión de los indios reales[29]; pero la misma construcción de indios imaginarios representa además un recurso político: se trata de un espacio en el cual se desarrolla un conflicto cultural que la Teología India quiere dominar y administrar en formas nuevas, aunque este pueda producir una mediación excesiva con los saberes tradicionales. El movimiento pastoral se enfrenta así con el problema de una compatibilidad entre el mensaje de la Iglesia y la diversidad cultural en las actuales y complejas tendencias de cambio cultural y social en América Latina. Hemos observado simplemente algunos elementos de su propuesta programática, empero es evidente que, actuando en lugares dinámicos que producen diálogos culturales, las consecuencias concretas de este proyecto tienen que ser observadas cuidadosamente a través del trabajo de campo; es decir, allá donde las comunidades indígenas pueden emerger como voz protagónica de este espacio dialógico. Así que el paso siguiente de la investigación sobre la Teología India queda necesariamente en las manos de los antropólogos.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. 1992 *Teología India: Primer encuentro taller latinoamericano* (México-Quito: CENAMI / Abya-Yala).

AA. VV. 1993 *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales* (México: CENAMI/ Abya-Yala).

---

28 Sobre un uso práctico de la mitología en la acción pastoral de la Teología India, véase la introducción de relatos indígenas en la celebración de apertura en la Basílica de Guadalupe el lunes 17 de septiembre de 1990, con la cual se abría el primer Taller encuentro latinoamericano de Teología India en la Ciudad de México (AA. VV., 1992: 23-43). Sobre el corpus mítico indígena como Biblia de los pueblos, véase Ruiz (1992).

29 Es interesante notar, por ejemplo, cómo los teólogos utilizan a menudo mitemas indígenas en forma alegórica y metafórica —y casi nunca en su verdadera función mitopoiética— para encontrar "verdades" cristianas en las culturas indígenas. Así que el uso de términos mitológicos juega un doble papel. En primer lugar, proporciona un instrumento analógico para la difusión de valores cristianos; en segundo lugar, consolida la retórica indigenista de los teólogos; véase, por ejemplo, la labor analógica desarrollada por Eleazar López Hernández sobre la espiritualidad de los pueblos amerindios (López Hernández, 2000: 29-59).

AA.VV 1994 *Teología India: Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano* (México: CENAMI/ Abya-Yala).

AA.VV. 1996 *Teología india mayense II. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales* (Guatemala: CENAMI).

AA.VV. 1998a *Sabiduría india, fuente de esperanza. Teología India: memoria del tercer encuentro taller latinoamericano* (Cusco: Imprenta Amauta).

AA.VV. 1998b *Desarrollo Histórico de la Teología India: Iglesia, Pueblos y Cultura* (Quito: Abya-Yala).

AA.VV. 2004 *En busca de la Tierra sin Mal: Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios* (Quito: CENAMI/ Abya-Yala).

Amaladoss, M., S. J. 1992 *Becoming Indian. The Process of Inculturation* (Bangalore: Dharmaram Publications).

——————— 1981 "Inculturation in India" en *East Asian Pastoral Review,* N° 18 (Manila: East Asian Pastoral Institute), pp. 320-330.

Báez, J. F. 2001 "Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad" en *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia,* Miguel Portilla (comp.) (México: Fondo de Cultura Económica).

Baudot, G. 1976 *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)* (Toulouse: Éditions E. Privat).

————— 1990 *La pugna franciscana por México* (México: CONACULTA/Alianza).

Bernand, C. y S. Gruzinski 1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses* (Paris: Éditions du Seuil).

Buono, G. 2000 *Missiologia. Teología e prassi* (Milán: Paoline Editoriale Libri).

Burkhart, L. M. 1989 *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson: University of Arizona Press).

Calogero, G. 1962 *Filosofía del diálogo* (Milán: Comunita).

Clastres, H. 1975 *La terre sans mal* (París: Éditions du Seuil).

Cuturi, F. (ed.) 2004 *In nomediDio. L'impresa missionaria difronte all'alterità* (Roma: Meltemi).

Daniélou, J. 1961 "Message évangélique et Culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles" en *Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée, vol. II* (Tournai: Desclée).

De Sahagún, B. 1950/1982 *Florentine codex: General History of the Things of New Spain, 12 vol.* C. E. Dibble y A. J. O. Anderson (eds.) (Santa Fe: Research and University of Utah, 1950-1982).

Durand, A. y E. López Hernández 2002 *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine* (Paris: Les Editions du Cerf/Dial).

García González, J. 2002 *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América* (México: Editorial Diana).

——————— 2003a "Hacia una Teología India en América (primera parte)" en *Ecclesia,* vol. XVII, N° 2, pp. 183-204.

——————— 20003b"Hacia una Teología India en América (segunda parte)" en *Ecclesia,* vol. XVII, N° 2, pp. 321-347.

Gasbarro, N. 1996 "Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva" en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* vol. 62, N°1 (Roma: Japadre) pp. 189-221.

——————— 2004 "La modernita dei missionari" en *Prometeo* N°88 (Milán: Mondadori).

——————— 2006 "Religione e religioni. Una relazione-opposizione che rimette in gioco l'antropologia e la storia comparata delle civiltà" en *Prometeo,* N°9 (Milán: Mondadori), pp. 74-83.

——————— 2009 (ed.) *Leculture dei missionari* (Roma: Bulzoni).

Graulich, M. 1997 "Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano" en *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina,* A. Garrido Aranda (comp.) (Córdoba: Cajasur).

Gruzinski, S. 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)* (Paris: Éditions Gallimard).

——————— 2000 *El pensamiento mestizo* (Barcelona: Paidós).

Juan Pablo II 1992 *Mensaje a los indígenas del Continente americano (Santo Domingo, 12 de octubre de 1992)* (Roma: Libreria Editrice Vaticana).

Kobayashi, J. M. 1974 *La educación como conquista (empresa franciscana en México)* (México: COLMEX).

López Hernández, E. 1993a "Caminar teológico de los pueblos Indios" en *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales* (México: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 1993b "La Teología India, hoy" en *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales* (México: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 1994b "Teologías indias de hoy" en *Teología India: Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano,* (México-Quito: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 2000 *Teología India. Antología* (Cochabamba: Editorial Verbo Divino).

——————— 2004 "Teologías indias en la iglesia, métodos y propuestas" en *En busca de la tierra sin mal: Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios* (Quito: CENAMI/Abya-Yala).

Lupo, A. 2006 "Pagani o cristiani? Il recupero della religione azteca nel Messico indigeno di oggi" en *Gli aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana* Alessandro Lupo, Leonardo López Luján, Luisa Migliorati (eds.) (Roma: Carocci).

Marzal, M. M. (coord.) 1991 *El rostro indio de Dios* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).

Meliá, B. 1988 *El guaraní conquistado y reducido* (Asunción del Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología).

——— 1989 "La tierra sin mal de los guaraníes: economía y profecía" en *América Indígena,* vol. 49, N°3 (México: Instituto Indigenista Interamericano).

——— 1991 *El Guaraní. Experiencia religiosa* (Asunción del Paraguay: CEADUC/CEPAG).

Métraux, A. 1928 *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner).

Pagden, A. 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press).

Phelan, J. L. 1970 *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (London/Berkeley/Los Angeles: University of California Press).

Pompa, C. 1981 "Il mito della Terra senza Male: aspetti del profetismo tupi-guaraní" en *L'America rifondata,* C. Pompa, G. Mazzoleni e A. Santiemma (Roma: La goliardica).

——— *2003 Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial* (Bauru: EDUSC).

Ratzinger, J. (Card.) 2001 "Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S. J., *Hacia una teología cristiana del*

pluralismo religioso" en *Congregación para la Doctrina de la Fe,* 24 de enero. Disponible en: [http:/ /www.pcf.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_sp.html]

Ricard, R. 1993 *La Conquête "spirituelle" du Mexique* (Paris: Institut d'Ethnologie).

Ruiz García, S. 1992 "La Biblia paradigma de la Teología India" en *Teología India: Primer encuentro taller latinoamericano* (México/Quito: CENAMI/Abya-Yala).

Sarmiento Tupayupanqui, N. 2000 *Caminos de la Teología india* (Cochabamba: Guadalupe/Verbo Divino/Universidad Católica de Bolivia).

——————————— 2004 "La Teología India es un hecho histórico en América Latina» en *En busca de la tierra sin mal: Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios* (Quito: CENAMI/Abya-Yala).

Siller Acuña, C. L. 1992a "El punto de partida de la Teología India" en *Teología India: Primer encuentro taller latinoamericano* (México-Quito: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 1992b "El método teológico guadalupano" en *Teología India: Primer encuentro taller latinoamericano* (México-Quito: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 1993 "Símbolos y mitos en la Teología India" en *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales* (México-Quito: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 1994 "El monoteísmo indígena" en *Teología India: Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano* (México-Quito: CENAMI/Abya-Yala).

——————— 1998 "El mito en la Teología India" en *Sabiduría india, fuente de esperanza. Teología India: memoria del tercer encuentro taller latinoamericano,* (Cusco: Imprenta Amauta). Disponible en: [www.tinet.org/~fqi_sp02/cochab97.ht #ponencias.]

Suess, P. 1993 *Hacia una teología de la inculturación* (Quito: Abya-Yala).

———— 1995 *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros* (Quito: Abya-Yala).

———— 2004 "Encuentros y desencuentros en la búsqueda de la 'Tierra sin Mal'" en *En busca de la tierra sin mal: Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios* (Quito: CENAMI/Abya-Yala).

Troilo C. s/f "Dio già abitava qui: origine e sviluppo di una teologia *in fieri",* in *Indigeni messicani oggi. Protagonisti e dinamiche dell'indentità etnica,* Alessandro Lupo (ed.), Roma: en prensa.

Vanderhoff Boersma, F. 1994 "Elementos de reflexión. Piedritas en el camino y desafíos para el futuro de la Teología India" en *Teología India: Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano* (México/Quito: CENAMI/Abya-Yala).

Wagua, A. 1992 "Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana" en *Teología India: Primer encuentro taller latinoamericano* (México-Quito: CENAMI/Abya-Yala).

El mundo indígena

Riccardo Badini

REAPROPIACIÓN SIMBÓLICA DE LA AYAHUASCA ENTRE PRÁCTICAS DE REPRESENTACIÓN Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA* [1]

EL SISTEMA DE PENSAMIENTO indígena amazónico y su íntima relación con el ecosistema trazan al día de hoy una zona de encuentro conflictivo con los intereses occidentales que incluye tanto la esfera económica como la del imaginario y sus correspondencias simbólicas. Al avance de los poderes fuertes relacionados con la industria de la extracción y del turismo, junto a la constante amenaza hacia los territorios de las poblaciones locales, corresponde una nueva forma de capitalismo, que hoy ataca los ámbitos de la sabiduría y de la ritualidad ancestral. Es esta la última oleada de un movimiento colonial —cara oscura de la modernidad[2]— que en la época neoliberal incide en el conocimiento indígena local por lo que Amazonía se convierte en una especie de "mercado espiritual".

En la modernidad la legitimación de la explotación americana por parte de los grupos de poder, antes europeos y después estadou-

* Badini, R. 2014 Riappropriazione simbolica dell'*ayahuasca* tra pratiche di rappresentazione e partecipazione politica en R. Badini (ed.) *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (Milano, Franco Angeli).

1 Traducción de Martina Di Blasi, Irene Tuzia

2 Con respecto a la idea de modernidad relacionada estrechamente a los procesos coloniales véanse los estudios de Walter Mignolo y del grupo *modernidad/colonialidad* (Mignolo, 2011), (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

nidenses, se basó en el prejuicio de la inferioridad indígena de comprensión ligada a una supuesta incapacidad de razonamiento. Durante varios siglos se ha considerado que grandes porciones del globo no producían pensamiento. Además las tierras amazónicas, percibidas como vacías por la uniformadora mirada occidental o escasamente pobladas por grupos diseminados por la selva, generaron mitos en el imaginario occidental como el del "gran vacío": un enorme espacio indistinto, excluido de las formas de comunicación en el que se podía intervenir indiscriminadamente.

A la negación de la componente humana amazónica y de sus formas de expresión, ahora ya insostenible por el creciente fenómeno de la autodeterminación indígena, el discurso hegemónico sustituye al día de hoy, de manera ambigua, intereses inspirados más a la satisfacción de nuestras necesidades que a la relatividad cultural, promocionando la recuperación de una relación espiritual e íntima con la naturaleza que provoca, en realidad, el atrapamiento de los saberes indígenas en los circuitos comerciales. Los conocimientos del otro, lejos de favorecer la reflexión sobre la contextualización histórica y sociocultural o de preguntarnos sobre formas diferentes para estar en el mundo, se venden como mercancía a precios baratos para sacar nuevas ganancias.

Los pueblos amazónicos del interior, pero también de las zonas urbanas con alta densidad de población mestiza, siguen interpretando la realidad según sus propios parámetros culturales. Han respondido a los ataques de la modernidad con sus propias formas de pensamiento. Las heridas ocasionadas por la explotación del caucho, del petróleo, del turismo indiscriminado en la actualidad, son localizables de hecho en el discurso indígena y mestizo contemporáneo, filtradas por una perspectiva cultural autóctona orientada a sanarlas. En la línea sutil que divide el ser humano de las otras especies animales y vegetales el pensamiento indígena sitúa la posibilidad de rescatarse y buscar un equilibrio conciliador que se basa en una comunicación horizontal entre el ser humano y la naturaleza en oposición a la actitud prometeica occidental.

Si bien en otro contexto cultural, sin embargo relacionado a la saberes ancestrales americanos, el escritor peruano José María Arguedas en su poesía en quechua *Huk doctorkunaman qayay* traducida por él mismo en 1966 con el título *Llamado a algunos doctores* contrapone la ciencia natural andina a la occidental presunción de universalidad. De hecho introduce conceptos de consanguinidad del ser humano con el medio ambiente natural cuando describe las flores de papa y de *quinua*, emblemas de la biodiversidad peruana, como materia estructurante del cerebro y del corazón del hombre andino. Con extrema lucidez hacia la condición indígena y la imagen instrumental de su atraso propuesta por la cultura oficial, empieza el poema con los versos:

> Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor. Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella; que por eso es impertinente. (Arguedas, 1983: 253).

Casi proféticamente Arguedas anticipa el enfoque del debate contemporáneo sobre el que gravan como piedras las declaraciones del anterior presidente de la República peruana Alan García, en el poder hasta 2001, que definen los pueblos amazónicos como *perros del hortelano*, incapaces de aprovecharse de las riquezas de sus tierras y de permitir al país de sacar rendimiento de ellas, entonces en contra del progreso en cuanto contrarios a la aprobación de un conjunto de leyes (*Ley de la selva*) de 2008 que concretamente habría concedido el usufructo de los territorios comunes amazónicos a las multinacionales extractivas.

Por otro lado, Arguedas llama los que poseen el conocimiento a compartir el sentido clásico hacia la naturaleza que alimenta el mundo andino. La escritura llama a la inclusión y a la participación a través de todos los sentidos, no solo del visivo que nuestra cultura favorece pero que resulta incapaz de reconocer los miles matices de las flores del altiplano andino o las lágrimas de las aves que cantan. También el oído participa a la invitación poética, cuando esté preparado para distinguir el latido de las lombrices que abonan la tierra o para entender el zumbido de los insectos. El minúsculo llega a ser parte de un conjunto, como el maestoso, con los matices de los glaciares o el sonido del agua en los despeñaderos. El poeta exhorta a sentir el sabor de las savias vegetales y el contacto con el agua que fluye de las alturas, pero es la percepción del ser que marca la diferencia más grande. La percepción ya perdida de sentirse cercanos, similares, consanguíneos con los otros fenómenos de la naturaleza así como los animales y las plantas o las rocas:

> Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne. (Arguedas, 1983: 253).

El proceso de profunda adhesión a la naturaleza a través del lenguaje impulsa a delinear una verdadera ecología de la literatura (Melis, 1998: 52) y el clímax de este itinerario está marcado por un pasaje que permite vislumbrar una profunda relación con el mundo amazónico, casi para subrayar una unión originaria entre aquellos universos autóctonos, cuando el poeta "abre los ojos" a los torpes doctores, vertien-

do en sus pupilas: "el jugo de millares de raíces que piensan y saben" (Arguedas, 1983: 254).

En la Amazonía la naturaleza es dotada de saber, tiene su vida con una conciencia propia y representa el origen del saber cosmológico y terapéutico. El conocimiento no se centra en el ser humano sino también en una red comunicativa ecológica; ecosistema y sistema de pensamiento se sobreponen y, de ahí que las plantas, en particular las psicoactivas como la *ayahuasca* se definan como maestras. La visión occidental de una inteligencia circunscrita solo al ser humano se esfuma, como la dualidad naturaleza/cultura sobre la que se construye nuestra filosofía.

Después de años de trabajo junto a los indígenas *asháninka* de las Amazonía peruana el antropólogo suizo Geremy Narby recién publicó un texto titulado emblemáticamente *Intelligence dans la nature. En quête du savoir* (Narby, 2005) en el que relaciona los últimos descubrimientos en el ámbito biológico y biomolecular con el saber tradicional amazónico, revelando inesperadas afinidades. Los comportamientos de los pájaros, de los felinos e incluso de algunos organismos unicelulares tienen una forma de intencionalidad en común con ciertas plantas estudiadas, que pone en crisis la delimitación de la esfera intelectiva al solo ser humano. Se descubre que en el tecnológico y occidental Japón, heredero de una cultura sintoísta y budista de derivación china, los humanos no se consideran los únicos poseedores de un alma. No nos sorprende que los estudios pioneros sobre los primates tuvieran lugar en este país a partir de los años cincuenta y se centraran en el análisis de las motivaciones, personalidades y experiencias de los animales. Los descubrimientos se ocuparon también del ámbito de la trasmisión del conocimiento al nivel parental entre los grupos de monos, con un fenómeno que fue definido "pre-cultura". Si por décadas los científicos occidentales rechazaron este acercamiento porque lo consideraban antropomórfico, hoy se considera como norma en el mundo científico (Narby, 2005: 67). Los investigadores japoneses contemporáneos no vacilan cuando usan el término inteligencia en el análisis del comportamiento de los organismos unicelulares capaces de atravesar un laberinto para procurarse la comida. Más exactamente se trata de una "capacidad de saber", expresión que traduce el concepto japonés expresado con las palabras, *ci sei* (actitud al saber) difundido en el mundo natural.

En una reflexión sobre los matices de esta posición ontológicamente diferente con respecto a la occidental, el biólogo japonés Toshiyuki Nakagaki, invitado a definir el campo semántico de nuestro concepto de inteligencia, contesta: "Creo que detrás de esta palabra hay toda la cultura cristiana occidental según la cual la inteligencia

es un don de Dios concedido exclusivamente a los humanos" (Narby, 2005: 120).

La actual reflexión epistemológica reconoce cada vez más los escasos fundamentos ontológicos de las oposiciones naturaleza/educación, instinto/cultura, naturaleza/cultura, funcionales a la construcción de la empresa científica occidental (Brevini, 2013: 13), pero desviantes para la construcción de un verdadero debate intercultural; compañeras fieles sin embargo de otra empresa, la de la colonización con su justificación civilizadora y también ordenadora de la naturaleza indómita. Los humanos y el medio ambiente americanos, sin el reconocimiento de su unificador sistema de conocimiento, fueron reducidos física y conceptualmente.

No son estos los temas que animan el interés creciente hacia las prácticas rituales amazónicas, sino la búsqueda química relacionada con la industria farmacéutica o la búsqueda de un nuevo estado de salud que incluye la recuperación de la matriz natural, promovida por las corrientes de pensamiento y de turismo que se relacionas con la *new age*.

Según la tradición los chamanes son los poseedores de la comunicación entre los entes del sistema amazónico. Ellos reciben los instrumentos para la práctica de su función por medio de un itinerario de iniciación que incluye largos períodos de dieta y aislamiento en la selva y la asunción de plantas psicoactivas. Los cantos llamados *ícaros* son auténticas poesías que traducen en su ritmo los sonidos naturales y tienen el poder de sanar las afecciones físicas y psíquicas, del mordisco de la serpiente al susto de los niños o de los adultos; remiendan almas y cuerpos que por un susto excesivo o por fuertes sensaciones están desconectados. Modulan además las sesiones rituales, ofreciendo un apoyo durante los estados alterados de la conciencia. Acerca del nacimiento de los *ícaros* los médicos tradicionales afirman con tranquilidad que los han recibido de las almas, que se definen *madres*, de las plantas o de los animales o de otros entes culturales de la selva. Es parecido, afirman, a una música que repica lejana y no se puede entender si es real o nace de la cabeza, hasta que se vuelve un motivo claro. Después de esta primera fase sigue la entrega de las palabras que puede ocurrir directamente de la madre de una planta, de un animal o de una sirena, que aparecen en los sueños o en las visiones. Además de un estricto protocolo a seguir dentro del ritual gracias al cual se manifiestan los demonios o las representaciones simbólicas del mal sufrido por los participantes, los chamanes deberán aprender a gestionar su propio estado alterado de conciencia y ocuparse del de los participantes. Acompaña los cantos un concierto de rumores como el sonido insistente de la *shacapa*, un ramo de grandes hojas secas que

el chamán agita, y fuertes soplos que rompen el silencio de la noche y facilitan la huida de los demonios.

En los últimos años el número de los chamanes ha proliferado no solo en el ambiente amazónico sino también en las capitales, donde el neo-chamanismo urbano llega a ser un fenómeno emergente que implica las escasas clases medias latinoamericanas. Además hoy el chamanismo, móvil por naturaleza y capaz de englobar elementos culturales lejanos, se desplaza también a Europa o a Estados Unidos y se une a la terapia de los cristales u otras formas parecidas, y la *ayahuasca* se puede asumir a París o Barcelona suministrada por unos *alter ego* urbanos de los chamanes amazónicos, aunque su uso resulta ilegal en la legislación de muchos países. Médicos psicólogos transpersonales colocan en las placas puestas a la entrada de sus despachos la atractiva indicación: técnicas chamánicas. Mientras hasta hace pocos años las agencias turísticas de Iquitos en plena selva amazónica peruana indicaban en los carteles publicitarios, indicaban tímidamente la posibilidad de unir experiencias rituales con una excursión para visitar los cocodrilos o los periquitos, hoy escriben claramente: *Tomas de ayahuasca*.

El *boulevard* de Iquitos es uno de los lugares más poéticos que se pueden encontrar en una ciudad en plena selva, una barandilla directamente sobre el Río de las Amazonas que traza una frontera lábil entre el tejido urbano y la naturaleza, y por la noche se transforma en uno de los lugares más asombrosos de encuentro con los turistas y el mundo occidental: niños que piden limosna y limpiabotas comparten el mismo espacio con la prostitución y la venta de drogas. Los jóvenes vendedores ambulantes de artesanía, pulseras y collares que lo pueblan y que se ocupan de satisfacer a los turistas también en otras expectativas, hoy susurran al oído de los viandantes también el nombre de la *ayahuasca*. Las estadísticas señalan que más del 60% de los turistas buscan experiencias con las plantas amazónicas; una verdadera y propia industria ha surgido alrededor de la posibilidad de residir en plena selva bajo la guía de un médico tradicional que conducirá a sus huéspedes hacia la recuperación del bienestar psicofísico como en una especie de agroturismo espiritual. Del flujo monetario que se produce, la recaída económica sobre las poblaciones indígenas del interior es mínima o inexistente.

Los centros de salud dirigidos por europeos aumentan, se ocupan de la recuperación de las toxicomanías gracias al uso de la *ayahuasca* y de retiros de introspección espirituales; los occidentales crecidos con el miedo de ángeles y demonios, por fin, podrán mirarlos y entender de qué materia están hechos. Frente a terapias con precios europeos casi siempre en el centro se aplica un doble sistema de pago

de las prestaciones, mínimo para los médicos tradicionales locales, en comparación a las normas occidentales para los psicólogos o los terapeutas de origen europea o norteamericana. Al mismo tiempo los médicos tradicionales que en las ciudades o en comunidad siempre cumplieron su encargo por un precio bajo o intercambio de bienes se verán asaltados por los jóvenes "alternativos" que, cuando vuelvan a sus países, llegarán a ser, por su parte, chamanes manager de un negocio espiritual.

Paralelamente avanza la investigación bioquímica de tipo predatorio. En la sociedad del conocimiento no se reconoce absolutamente ni la herencia cultural de las poblaciones amazónicas ni su propiedad intelectual, sino más bien la información genética, susceptible por ser patentada y comercializada (Cajigas-Rotundo, 2007), (Badini, 2008). La *ayahuasca* (*yagé* en Colombia) es una mezcla de diferentes plantas de las que se produce, después de un proceso de muchas horas, una espesa infusión. Uno de sus compuestos químicos, la harmalina, es reconocido como inhibidor de enzimas con potenciales propiedades antidepresivas; ya un laboratorio norteamericano intentó patentizar la Ayahuasca, puesto que Estados Unidos sono uno de los pocos países que no ratificó el Convenio sobre la Diversidad Biológica de Nairobi en que se contempla la correcta y justa división de los beneficios en el utilizo de los recursos genéticos.

En respuesta a los circuitos comerciales nacionales y globales de medicina alternativa, empezaron a moverse las organizaciones indígenas. Para demostrar la inexistencia del gran vacío amazónico los varios grupos étnicos (más de cuarenta en la sola región peruana) desde medio siglo, se han organizado en asociaciones que, en un proceso incontenible de autodeterminación, promueven la reivindicación de los derechos indígenas en ámbito político, socio-cultural y educativo. En 1999, 42 *taitas* (médicos tradicionales colombianos expertos en el uso del *yagé*) se reunieron en un lugar fuertemente caracterizado por valores simbólicos para su cultura, Yurayaco, para constituirse en la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana —Umiyac— y denunciaron en una declaración de 14 puntos, tanto la investigación extranjera indiscriminada por parte de antropólogos, botánicos, médicos, como los médicos locales que se prestan a la liquidación de los valores tradicionales (Badini, 2008: 212).

La ciencia occidental se proclamó como única en las tierras ajenas, siguiendo una ruta trazada por la religión católica; hoy los médicos amazónicos unen a la autodeterminación sobre la cientificidad del saber autóctono, propuestas concretas como la firma de certificados y códigos éticos.

> ... Pedimos que comprendan que nuestra medicina también es ciencia, aunque no de la misma manera que la entienden los occidentales. Nosotros los Taitas somos verdaderos médicos y con nuestro saber durante siglos hemos podido contribuir con eficacia a la salud de nuestros pueblos...
> Los Taitas nos comprometemos a iniciar un proceso de certificación de los practicantes de la medicina indígena y a establecer nuestro propio código de ética médica. Así permitiremos reconocer con facilidad la diferencia entre taitas y charlatanes[3].

La representación y la recuperación política desempeñan un papel decisivo en el proceso de valorización del sistema de pensamiento amazónico a partir de categorías endógenas. Es sobre todo el lenguaje pictórico lo que más se utiliza entre los artistas amazónicos: muchos son chamanes y dibujan las visiones vividas bajo el efecto del *ayahuasca* como los surrealistas reproducían los sueños sobre lienzo, ejerciendo una mínima intervención racional. En una perspectiva "descentralizada del hombre" (Martínez, 2009) las imágenes del mundo pierden unicidad y se proponen desde puntos de vistas de seres diferentes: humanos, animales, espíritus, sin orden jerárquico o en una única forma de representación, como si todas la especies, incluida la humana, propusieran una misma realidad pero a partir de su propia percepción. De hecho, la llave del perspectivismo[4] parece la más adecuada para percibir la multiplicidad de miradas que atrae al espectador.

En la tela del pintor huitoto Santiago Yahuarkani, que dibuja a un chamán con la mitad del cuerpo transmutada en un jaguar, un ojo humano y una oblicua grieta felina nos miran con la misma intensidad; la mano y la pata del mismo ser se unen en la figura de la serpiente que desenreda los anillos, símbolo de la *ayahuasca*. Dos medialunas, cada una con su estrella, iluminan la escena e indican dos noches diferentes pero unidas en una sola visión donde chamán y felino conviven y actúan.

Junto a la recuperación de las fibras y de los colores naturales en los materiales utilizados, muchos pintores eligen una redefinición de los motivos tradicionales como los diseños que los Shipibo

---

3 El texto completo de la declaración se puede encontrar en el enlace, 15 junio 2013. (http://www.bialabate.net/pdf/laws/Declaración%20de%20taitas.pdf)

4 Propuesta teórico-metodológica presentada por Viveiros de Castro (2004), desarrollando y moviendo sobre el plano de la categoría epistemológica, los conceptos de *cualidad perspectiva* (Arem, 1993) y de *relatividad perspectiva* según los cuales la humanidad está acompañada por una variedad de seres con su propia visión del mundo igualmente válida.

reproducen sobre las piezas de cerámica o cosen sobre los tejidos. En la geometría de las líneas que con su falsa simetría se perfilan luminosas en fondos oscuros, negros o marrones, se pueden leer mapas, senderos y ríos que vehiculan la comunicación amazónica, relaciones de vecindario o símbolos inspirados por la *ayahuasca*. Industriales de la moda pidieron la autorización para utilizar aquellos motivos que veremos pronto dibujados sobre la ropa de los peatones en Lima o en Nueva York como ejemplos de una estética globalizada. Al mismo tiempo en Cantagallo, comunidad shipibo establecida en la zona urbana pobre de Lima y construida sobre un cúmulo de basura compactada, los jóvenes pintores del *pueblo joven*[5], se reunieron en laboratorios y orgullosamente declaran en Facebook: "Han pasado 10 años desde que llegamos a Lima. Todavía conservamos mucho de nuestras tradiciones ancestrales" (https://www.facebook.com/limashipibo).

Figura 1
El Chamán de Santiago Yahuarkani

5 Nombre que se da eufemísticamente a sus correspondientes de las favelas brasileñas.

Figura 2
Obra de Inin, joven pintor shipibo originario de Pucallpa que durante algunos años reside en Cantagallo (Lima).

Apoyo visual y escritura se unen en sinergia en la publicación *El Ojo Verde*, una colección de cosmovisiones amazónicas curada en el año 2000 por los profesores del centro de educación bilingüe intercultural Formabiap de Iquitos en Perú. Los textos son en español para permitir el acceso a un público universal pero la insuficiencia del solo código lingüístico occidental para vehicular un mundo que se expresa en otros idiomas relacionados a la oralidad y a otras lógicas, explica la elección de unir los dibujos con el cuento de las cosmovisiones. También en este caso la modalidad colectiva del laboratorio ha favorecido la concertación en el trabajo de los sabios indígenas que han dejado sus visiones en las páginas del libro. Detrás del esquematismo de los dibujos se descubre la riqueza de la cultura que los numerosos grupos etno-lingüísticos han sido capaces de transmitir. Más allá de las diversidades surge constantemente la originaria relación con el agua de los ríos para trazar un común reconocimiento identitario. En la mayoría de los cuentos los orígenes de los pueblos se sitúan sobre las inestables aguas amazónicas: las tierras emergen como islas flotantes siempre amenazadas por las inundaciones. La *ayahuasca*, que toma nombres diferentes dependiendo de los varios grupos étnicos, permite la visualización de un común mundo subacuático poblado por una misma categoría de entidades, los *yacu-runa* (Gente del agua). Son los

delfines rosados, las sirenas, las boas o las personas arrebatadas por las aguas, ejemplos concretos de un pensamiento compartido y que recibimos gracias a la fluidez de la comunicación fluvial.

La escritura, comparada con las artes visuales, ofrece una permeabilidad inferior respecto a las lógicas amazónicas y es todavía poco usada por los autores indígenas, en una relación nunca resuelta entre autorepresentación y el canal comunicativo por excelencia del episteme occidental. La poesía o el cuento en lengua indígena autotraducidos al español son uno de los fenómenos más interesantes en la literatura latinoamericana de los últimos años; en la Amazonía es un proceso apenas emergente llevado a cabo, por falta de dinero y de interés institucional, por publicaciones extemporáneas de difícil acceso. Mientras en las artes visuales la *ayahuasca* desempeña un poderoso papel inspirador, son pocos los autores, incluso en ámbito no indígena, que han trasladado en la lengua escrita la expresión de su lógica o que llevaron la reelaboración literaria más allá de la narración de las visiones o de la colección documental del pensamiento indígena. La escritura se configura como una verdadera y propia prueba en la confrontación con la diversidad epistémica; un cuerpo a cuerpo entre diversos sistemas de significación y su expresión lingüística que se puede ver en algunos pasajes del libro *Las tres mitades de Ino Moxo* publicado por el escritor peruano César Calvo en 1981. En la obra el autor atraviesa la selva con la sensibilidad de un poeta y la experiencia cognitiva de la *ayahuasca* y es tan intensa que estructura el mismo tejido narrativo con duplicaciones de las voces protagonistas debidas a las visiones provocadas por el preparado. En el párrafo titulado *Ino Moxo dice que las palabras nacen, crecen y se reproducen pero no en castellano*, César Calvo introduce metáforas acuáticas y animales para describir la riqueza semántica de la lengua *ashánica*. Contrariamente a la lengua española, comparada por el autor a un río tranquilo que produce siempre el mismo sonido, las lenguas indígenas recuerdan a las lagunas amazónicas que recogen aguas de diferente procedencia, "cataratas, lluvias, remolinos y lágrimas humanas", las palabras siempre contienen otras palabras, comparten la mutabilidad del paisaje amazónico y la metamorfosis de sus animales. Por este motivo —nota el autor— será difícil entender aquel mundo en español. La experimentación lingüística y la ruptura de los esquemas literarios tradicionales se convierten, entonces, en necesidad de representar un mundo sin tener que reducirlo.

La práctica indígena de la *ayahuasca* afecta inevitablemente al ámbito público y político. Tradicionalmente los chamanes influencian las decisiones de las comunidades de pertenencia hasta el punto de determinar si es necesario el nacimiento de nuevos asen-

tamientos humanos como consecuencia de movimientos debidos a discusiones o rivalidad. La participación por parte de las poblaciones indígenas a los niveles de política nacional es un fenómeno en creciente aumento debido, sobre todo, al trabajo hecho por los centros de educación bilingüe intercultural, verdadero desafío contra el centralismo educativo y la homologación cultural impuesta por los estados-nación latinoamericanos.

A través de un proceso natural de maduración del consenso, muchos maestros bilingües emprenden el camino del protagonismo político que empieza por las comunidades, pasa por la dirigencia de las asociaciones y a veces encuentra una salida en el panorama nacional. El director actual del Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) Alberto Pizango, de cultura shawi, hoy es un posible futuro candidato en las elecciones presidenciales peruanas.

Después de la fase crucial de las protestas indígenas del 2009 contra la aprobación de los decretos legislativos denominados *Ley de la selva*, y después de la declaración del estado de emergencia y los enfrentamientos que se produjeron sucesivamente en los cuales murieron treinta personas, se ha entrado en una fase de negociación entre el Estado peruano y la asociación Aidesep como representante de la contraparte indígena. Los dirigentes indígenas, entrevistados sobre las modalidades de estrategia política, declararon que sesiones colectivas de *ayahuasca*, realizadas antes de sentarse a la mesa de las negociaciones, les dieron mayor concertación y lucidez.

Finalmente, las asociaciones indígenas apoyan ellas mismas el uso político de los saberes amazónicos. Según la convención 169 de la Conferencia general de la Organización Internacional del Trabajo, celebrada en Ginebra en 1989, se solicita la protección del vínculo espiritual que los pueblos establecen colectivamente con el territorio, aprobada al punto 13 del tratado. El respeto del territorio y de la espiritualidad indígena se muestran con evidencia cada vez mayor como dos caras del mismo fenómeno confirmando un posible acceso al progreso a partir de las propias raíces culturales, los dirigentes indígenas trabajan intensamente para promover laboratorios de sensibilización dirigidos al conocimiento natural amazónico y a su aplicación con respecto a los desafíos impuestos por la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, J. M. 1983 *Obras completas,* vol. 5 (Lima: Editorial Horizonte).

Århem, K. 1993 "Ecosofía Makuna" en Correa, Francois (a cura di) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (Bogotá: Fondo Editorial Cerec).

AA/VV 2000 *El ojo verde, cosmovisiones amazónicas* (Lima: Formabiap/Aidesep/ Telefónica del Perú).

Alarco, R. 1965 *Análisis Musical de las canciones del ayahuasca, usadas por los brujos de la tribu de los Orejones del Río Napo y por los curanderos de Iquitos* (Lima, Informe).

Badini, R. 2008 "Resistenza indigena e globalizzazione nelle pratiche rituali dell'*ayahuasca"* en Marras, Gianna; Badini, Riccardo (a cura di) *Intrecci di culture. Marginalità ed egemonia in America latina e Mediterrane* (Roma: Meltemi).

Brevini, F. 2013 *L'invenzione della natura selvaggia* (Torino: Bollati Boringhieri).

Burga Freitas, A. 1939 *Ayahuasca. Mitos y leyendas del Amazonas* (Buenos Aires: Editorial Tor).

Cajigas Rotundo, J. C. 2007 "La biocolonidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo" en Castro Gómez, Santiago, Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).

Calvo, C. 1981 *Las tres mitades de Ino Moxo* (Iquitos: Proceso editores).

——— 2001 *Edipo entre los Inkas* (Lima: Biblioteca del Congreso del Perú).

Castro Gómez, S., Grosfoguel 2007 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).

Dobkin de Ríos, M. 1972 *Visionary Vine. Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon* (San Francisco: Chandler Pub.).

——————— 1973 "Curing with Ayahuasca in an Urban Slum" en M. J., Harner (a cura di) *Hallucinogens and Shamanism* (London. Oxford University Press).

——————— 1992 *Amazon Healer. The Life and Times of An Urban Shaman* (Dorset , England: Prism Press).

Gray, A. 1996 *The Arakmbut of Amazonian Per, vol. I: Mythology, spiritu- ality, and history in an Amazonian community* (Providence /Oxford: Bergham Books).

Harner, M. J. 1973 "Common Themes in South American Indian *Yagé* Ex- periences" en M. J., Harner (a cura di) *Hallucinogens and Shamanism* (London: Oxford University Press).

Hugh-Jones, S. 1998 "Coca, birra, sigari e yagé. Pasti e anti-pasti in una comunità amerindia" en Goodman, Jordan (a cura di), *Usi*

sacri, consumi pro- fani. Il ruolo storico e culturale delle droghe (Genova: ECIG).

Keifenheim, B. 2002 "Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste de Pe- ru" en Labate, Beatriz; Araújo, Wladimir (a cura di) *O uso ritual da ayahua- sca* (Campinas, Brasil: Mercado de Letras & Livraria).

Kensinger, K., M. 1973 "Banisteriopsis Usage Among the Peruvian Cashi- nahua" en Harner Michael (a cura di) *Hallucinogens and Shamanism* (London: Oxford University Press).

Kreimer, E. 2001 "Encuentros y desencuentros con la espiritualidad indígena - Ética, transgresión y reconciliación" en Mabit, Jaques (a cura di) *Memoria del segundo foro interamericano sobre espiritualidad indígena* (Lima: CISEI).

Labate, B. C. y Araúco, W. S. 2002 *O uso ritual da ayahuasca* (Campinas, Brasil: Mercado de Letras & Livraria).

Luna, L. y Amaringo, P. 1991 *Ayahuasca Visions. The Religious Iconogra- phy of a Peruvian Shaman* (Berkeley: North Atlantic Books).

Mabit, J. 1988 *L'Ayahuasca chez les guérisseurs de la Haute-Amazonie Peruvienne (Tarapoto)* (Lima: Document de Travail/ Instituto Francés de Estudios Andinos).

Mabit, J. 1993 "Chamanismo amazónico y toxicomanía: iniciación y contra-iniciación" en *Agora*, pp. 27-28, Parigi.

Melis, A. 1981 "Prólogo a la edición italiana" en Calvo, César (ed.) *Las Tres mitades de Ino Moxo* (Iquitos: Proceso Editores).

——— 1998 "Para una ecología de la literatura andina" en *Kipus Revista Andina de Letras*, 9 (UASB Ecuador: Corporación Editora Nacional).

——— 2001 "Penetrar placeres para brindar amores" en Calvo, César *Edipo entre los Inkas* (Lima: Biblioteca del Congreso del Perú).

Mignolo, W. 2011 *The Darker Side of Western Modernity*. *Global Futures, Decolonial Options* (Durham & London: Duke University Press).

Naranjo, P. 1983 *Ayahuasca. Etnomedicina y mitología* (Quito: Libri Mundi).

Narby, G. 2005 *Intelligence dans la nature. En quête du savoir* (Paris: Buchet/Chastel).

Reichel Dolmatoff, G. 1975 *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia* (Philadelphia: Temple University Press).

Reichel Dolmatoff, G. 1978 *Beyond the Milky Way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians* (Los Angeles: UCLA)

Rumrrill, R. y Zutter, P. 1976 *Los condenados de la selva* (Lima: Editorial Horizonte).

Vandana, S. 1999 *Biopirateria* (Napoli: Cuen).

Viveiros de Castro, E. 2004 "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena" en Surrallés, Alexandre e García Hlerro, Pedro (a cura di) *Tierra adentro* (Lima/Iwgia).

Michela Craveri

MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y CULTURALIZACIÓN MAYA

EL CANTO PALABRA DE PABLO GARCÍA TALÉ*

MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y CULTURALIZACIÓN MAYA

La literatura siempre ha sido una ventana de acceso a las inquietudes de una sociedad, una herramienta de comprensión de las pulsiones y de los nudos existenciales del hombre en su propio momento histórico. Así, también la producción literaria actual en las lenguas indígenas de Centroamérica nos proporciona un instrumento esencial a la hora de comprender las dinámicas culturales de los grupos indígenas que todavía viven en el antiguo territorio mesoamericano.

La crítica no ha dejado de señalar un renacimiento de las letras indígenas en los últimos treinta años, debido a la proliferación de publicaciones en ediciones bilingües, la difusión de páginas y revistas especializadas en internet, el otorgamiento de premios literarios y la organización de talleres para la escritura y la producción artística en las lenguas americanas (Montemayor 27-28; Hernández, 1993: 109; Regino, 1993: 119-126; May May, 1993: 183-196).

Este punto merece una reflexión, ya que a mi parecer no se trata de un verdadero renacimiento, sino de una nueva participación de la literatura indígena en los circuitos nacionales e internacionales, o sea —dicho en otras palabras— de una nueva visibilidad de la literatura

* Craveri, M. 2014 "Movimientos indígenas y culturalización maya" en *Istmo* Nº 27-28, pp. 1-17.

indígena frente a los ojos occidentales. Durante centenares de años, bajo distintas condiciones políticas y culturales, los mayas, nahuas, pipiles, zapotecos, otomíes, entre otros, han confiado a la palabra poética su sistema de valores y una interpretación profunda del significado de la vida humana. Así, hablar de renacimiento significaría sugerir una muerte o una decadencia del arte verbal indígena, que de hecho nunca se ha verificado. Al contrario, la tradición oral durante siglos ha permitido la conservación de la memoria colectiva y la transmisión de una cosmovisión, que forma la base de la identidad indígena actual.

El problema radica en la concepción de la categoría de literatura, que, según la tradición occidental, es independiente de otros fines comunicativos, como el ritual, el histórico, el político y el legal. Para las culturas mesoamericanas, en cambio, es la presencia de un referente sagrado lo que implica el uso de un lenguaje retóricamente marcado y es lo que proporciona la ocasión para una reflexión profunda sobre la realidad. Así, más allá de una rígida división en géneros discursivos, durante siglos los documentos con fines utilitarios, como los textos rituales, legales, históricos y políticos mesoamericanos han transmitido una visión simbólica de la realidad a través de un refinado sistema retórico (Dey, 2007: 112). Este comprende distintos recursos, como la versificación, las líneas metafóricas, los disfrasismos, las anáforas, las isotopías, las repeticiones y las fórmulas. Podemos decir que para las culturas mesoamericanas nunca ha existido una separación entre funciones comunicativas, sino que un texto ritual podía tener también funciones poéticas; un texto histórico contenía connotaciones simbólicas, así como un texto mítico proporcionaba funciones referenciales de uso político y legal.

Esta independencia de la retórica indígena de los modelos occidentales ha llevado a un desconocimiento por parte de los editores y críticos occidentales del carácter literario de una gran cantidad de textos poéticos mesoamericanos, que se han clasificado en cada ocasión como históricos, rituales o políticos, pero no como literarios (Díaz Couder, 2007: 13-14).

A pesar de este prejuicio occidental sobre la falta de una tradición literaria autóctona, las culturas mesoamericanas han creado y recreado durante centenares de generaciones sus mitos, sus historias y sus poemas a través de la voz humana, en una cadena ininterrumpida de profundización y de representación simbólica de la realidad. Así, no es lícito hablar de renacimiento de las literaturas en lenguas indígenas, sino de una nueva participación dentro de los canales y los modelos literarios occidentales.

Los programas de escolarización, la circulación de la cultura en nuevos circuitos comunicativos, los conflictos armados, las migraciones y la urbanización han influido profundamente sobre la cul-

tura maya, que en los últimos años ha conocido violentos cambios a nivel lingüístico, social, religioso y cultural. Sin embargo, no se trata de un proceso pasivo de ladinización, sino de una toma de conciencia de las características culturales que se han formado en los últimos quinientos años. Los elementos culturales occidentales a lo largo de los siglos han sido reelaborados e interpretados dentro de un sistema autóctono, determinando una profunda reestructuración de las culturas (Aguirre Beltrán, 1992: 29; Adams, 2005: 159-160; Montejo, 2005: 28-31).

Sobre todo a nivel político, es evidente el desarrollo de un movimiento de reivindicación étnica, que pretende afirmar la imagen de los mayas como individuos modernos, que participan de la vida social del país a través de su propia perspectiva cultural. Esto significa superar la concepción de la identidad étnica como dicotomía excluyente ladino/indígena y asumir el contacto con el mundo occidental como parte de la percepción de sí (Macleod, 2006: 39-53; Díaz Couder, 2007: 16-17; Frischmann, 2009: 64; Aguirre Beltrán, 1992: 21-22; Montejo, 2005: 34-35; Del Valle Escalante,2008: 27). De hecho el movimiento maya reivindica precisamente el derecho a la diversidad cultural, pero con igualdad de oportunidades y condiciones (Macleod, 2006: 60).

El movimiento maya ha tenido en las últimas décadas dos vertientes: una "popular", que ha luchado por mejorías sociales y económicas de los mayas, entendidos como clase social sometida, y una vertiente llamada "culturalista", que se ha preocupado por cuestiones culturales, como la afirmación del concepto de mayanidad y la defensa de las tradiciones culturales consideradas como esenciales en la representación de sí (Macleod, 2006: 39-4; Ekern, 2010: 27-28; Del Valle Escalante, 2008: 27-31).

El punto fundante de la identidad indígena actual parece ser la cosmovisión, que conlleva un sistema de valores culturales, sociales y religiosos que los mayas actuales consideran como propios de su autorrepresentación (Hatse y De Ceuster 90-95; Del Valle Escalante, 2008: 40 y 81). Estos se basan en distintos elementos, como el calendario, la pertenencia a una comunidad, la relación con la madre tierra y el ambiente, la continuidad generacional y la presencia de una naturaleza significativa para el hombre. Esto implica la vivencia de un espacio sagrado, en contacto con los *nawales*, o espíritus que viven en los objetos, animales, lugares y fenómenos naturales significativos para el individuo.

La identidad maya actual, entonces, no es una categoría biológica o lingüística, sino un camino de toma de conciencia de las peculiaridades culturales formadas a lo largo de su historia. Podemos decir que la identidad indígena es más un proceso que un resultado, es una

categoría incluyente, más que una dicotomía, es una manera de vivir en el mundo, más que un dato genético, social o económico.

Cabe señalar que también el concepto mismo de persona en la cosmovisión maya es una entidad dinámica y heterogénea, constantemente en evolución por medio de las relaciones con el ambiente. El ser humano está formado por tres elementos: el *k'u'x*, "el centro, corazón, la fuerza vital"; el *no'j*, "inteligencia, capacidad de resolver los conflictos" y el *etamb'al*, "conocimiento o inteligencia social". El *k'u'x* se puede traducir como "alma, corazón, espíritu, centro vital o semilla" y reside en todos los seres, también en la comunidad. El *no'j*, en cambio, es propiamente humano y tiene una connotación social, como sensibilidad y capacidad para recibir conocimiento de la experiencia y de la realidad. En fin el *etamb'al* se puede considerar como la capacidad de relacionarse con los otros con base en algunos valores, la sabiduría que deriva de la experiencia o también como el concepto de cultura (Ekern, 2010: 133-135). Se puede observar que la misma identidad humana es el resultado de fuerzas sociales y naturales que intervienen en la definición del concepto de persona.

La difusión de movimientos indígenas a nivel continental ha determinado un fortalecimiento de la identidad maya en los últimos 30 años, que afirma su presencia en la historia y sus derechos a la diversidad dentro de la moderna sociedad guatemalteca. A la conclusión de los conflictos armados en México y en Centroamérica, los mismos gobiernos mexicano y centroamericanos han tenido que cambiar sus políticas sociales, al admitir que los procesos de ladinización y asimilación cultural habían fracasado (England, 2002: 35-36; Paniagua Solórzano, 2006: 44).

El proyecto civilizatorio de Occidente, de homologar a las culturas indígenas para redimirlas y promover su desarrollo, ha demostrado toda su debilidad y su falacia (Bonfil Batalla , 1990: 106-111 y 166-168; Aguirre Beltrán, 1992: 113-119; Adams, 2005: 153-257). El error ha sido considerar a las culturas indígenas como contenedores vacíos, que hay que llenar con los conocimientos occidentales para sacarlas de su atraso. También en el caso en que se promueva una aculturación por medio de la síntesis de los elementos de las dos culturas en contacto, es evidente que el intercambio paritario no se puede dar en condiciones de subalternidad política, económica y cultural (Alejos, 2006: 22; Aguirre Beltrán, 1992: 125-126).

La creación de una sociedad nacional como la síntesis de dos componentes es una utopía, si consideramos que el concepto de nación ha sido percibido por el ladino como patrimonio exclusivo de su grupo, relegando al indio lo exótico y lo folklórico. Asimismo, la representatividad de la nación ha sido asumida por el ladino como

expresión de su perspectiva política y a partir de su imaginario cultural, como resultado de un proyecto de occidentalización. Esto ha determinado la transmisión de una escala de valores que descansa sobre una supuesta superioridad total de un grupo sobre otro (Macleod, 2006: 42; Guzmán Böckler, 2002: 117-124; Hernández Sifontes, 1995: 320-321; Bonfil Batalla, 1990: 125). Las actuales sociedades latinoamericanas entonces no pueden ser consideradas como una fusión de distintas culturas, sino como un sistema de relaciones interculturales, en donde cada componente mantiene su peculiaridad y su identidad a pesar del inevitable cambio y transformación que el mismo contacto implica.

Así, el papel del mundo indígena determina también una resignificación del concepto de nación, como dimensión pluriétnica y pluricultural dentro de Centroamérica (Del Valle Escalante, 2008: 148 y 164). La nueva vinculación de la identidad étnica indígena con el contexto nacional, más allá de los límites locales de la comunidad, nos obliga a superar el concepto tradicional de nación, a favor de una identidad post-nacional en donde tengan razón de ser las relaciones interétnicas transversales (Bastos, 2004: 13).

A la luz de este mosaico de culturas que interactúan en una sociedad multicultural, multiétnica y multilingüe, la literatura asume un papel estratégico, no solo como expresión cultural y lingüística de esta multiplicidad, sino como herramienta de reflexión sobre la identidad actual y el papel del hombre en el mundo (Chacón, 2007: 55-56; Regino, 1993: 135; Martínez Gómez, 2000: 405-406). De hecho, la misma literatura indígena actual es un reflejo de una toma de conciencia política y social, que al mismo tiempo posibilita la creación de nuevos cánones literarios (Del Valle Escalante, 2013: 6-7)

Si por un lado la globalización, la hispanización y la difusión de internet han permitido una proliferación de publicaciones en ediciones bilingües, queda asentado que estas ediciones la mayoría de las veces no están destinadas a las mismas comunidades, sino que entran en el mercado global de la cultura. Los problemas económicos y de escolaridad impiden que se desarrolle un mercado de lectores indígenas, quienes una vez más quedan excluidos de los circuitos culturales que pasan por Occidente. El problema paradójico es que esta literatura surge en una sociedad analfabeta en su propia lengua (Castellanos, 2007: 45; Sánchez Gómez, 2007: 70).

Cabe mencionar también la doble vertiente oral/escrita de esta literatura, en donde los modelos discursivos de la oralidad encajan en un molde escrito, formando nuevos géneros literarios con tensiones textuales e inéditos enfoques analíticos. Los ritmos, las sonoridades y la sintaxis propios de la oralidad confluyen en una estructura narrati-

va característica del texto escrito, con un autor conocido, un principio y un final y una selección lineal de la información. Podemos decir que los autores se sitúan en vilo entre la oralidad y la escritura o entre las normas de la tradición y la elaboración personal de las mismas (Dey, 2007:112; Chacón, 2007: 58-61). A pesar de adherirse a los moldes exteriores de los géneros occidentales, como la novela o la lírica, esta literatura sigue respondiendo a las fuerzas de la tradición maya, no solo como sistema simbólico de interpretación de la realidad, sino también como sensibilidad estilística (Chacón, 2007: 61).

Pero el aspecto realmente innovador es el papel de los intelectuales indígenas, no solo como informantes y transmisores de cultura, sino como verdaderos intérpretes de esta. En primer lugar podemos mencionar el papel de la editorial Cholsamaj, de Guatemala, que desde hace 20 años publica obras en lenguas, que comprenden diccionarios, textos literarios, ediciones críticas, ensayos y libros de difusión. Aquí, son los mismos mayas indígenas los responsables del trabajo crítico, promoviendo una verdadera descolonización del saber. Muchas veces estos mismos intelectuales son los que proponen debates literarios en los periódicos de Guatemala, discuten sobre los posibles matices de la identidad y llevan a cabo obras de recopilación y sistematización de la tradición oral. En última instancia son los creadores de un discurso cultural capaz de promover una valorización de la cultura maya interna a las mismas comunidades o por lo menos en espacios fronterizos entre estas y el mundo occidental (Díaz Couder, 2007: 11-12; Montejo, 2005: 63-68).

La figura del intelectual maya y su participación en el debate intelectual y político en Guatemala representa un avance significativo en el desarrollo de un pensamiento crítico que parte de perspectivas internas al mundo indígena y que ya no depende de categorías occidentales. A este respecto podemos mencionar los aportes de Enrique Sam Colop, filólogo, poeta, periodista y lingüista k'iche', originario de Cantel, Quetzaltenango. Después de estudios en Derecho, consigue un doctorado en EE.UU., con una tesis sobre poética maya. Es autor de colecciones de poemas, como *Versos sin refugios* y *La copa y la raíz*. Pero el aporte más significativo de Sam Colop se debe a la edición crítica del *Popol Vuh*, con una versión en maya, de 1999, y una traducción al español de 2008, ambos publicados por Cholsamaj.

Las novedades más importantes de su visión de la literatura consisten en primer lugar en el reconocimiento de modelos retóricos propios de la tradición indígena y autónomos de las categorías occidentales. Así, Sam Colop organiza todo el texto del *Popol Vuh* en versos, según un patrón semántico, en donde cada línea representa una unidad de significado, con un número variable de sílabas o

acentos. A pesar de no ser el primer intento de este tipo, puesto que Munro Edmonson ya en 1970 propuso una división del texto en versos semánticos, la edición de Sam Colop tiene el mérito de sacar los modelos rítmicos del texto mismo, sin la aplicación rígida y externa de un sistema regular de organización versal. Además, Sam Colop lleva a cabo una paleografía del texto k'iche' y sobre todo una modernización según el alfabeto k'iche' propuesto por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. La intención de la modernización de esta versión k'iche' es la de proporcionar un instrumento de trabajo a los mismos mayas que no están familiarizados con el alfabeto colonial. La finalidad de esta edición es evidentemente la de devolver el texto a los mismos mayas que, por razones de difícil acceso a un distinto sistema de escritura, no tenían la posibilidad de leer el *Popol Vuh* en su lengua original.

La traducción del *Popol Vuh* al español de 2008 respeta esta misma pauta retórica, consiguiendo un feliz equilibrio entre fidelidad estilística al texto original y facilidad de lectura para un público occidental. Así, la versificación semántica del texto se configura como un modelo discursivo de conexión entre los conceptos y de constante resemantización. La versificación permite también subrayar los paralelismos y la repetición de fórmulas y de estructuras binarias.

Otro intelectual importante en el escenario cultural de la Guatemala indígena es Víctor Montejo, de origen jakalteco popti', quien por razones políticas durante el conflicto armado tuvo que refugiarse primero en México y luego en EE.UU. Aquí después de conseguir un doctorado en antropología, emprendió la carrera universitaria. Es autor de ensayos críticos sobre el movimiento maya de Guatemala y creador de obras literarias. Los textos más conocidos de narrativa son la epopeya mítica *Q'anil: el hombre rayo* y la colección de cuentos *El pájaro que limpia el mundo y otras fábulas mayas*. Los cuentos consisten en una recopilación y reelaboración de la tradición oral, interpretada como una metáfora de la cultura maya, que se regenera a pesar de los violentos conflictos que ha tenido que vivir. La experiencia dolorosa de la guerra civil y del exilio se refleja en la obra *Testimonio: muerte de una comunidad maya de Guatemala*, escrita en un campo de prófugos en México y publicada por primera vez en EE.UU. en 1987. También de denuncia política es la obra testimonial *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab'*, que contiene el testimonio de los horrores de la guerra civil por parte de sus protagonistas.

También Gaspar Pedro González, escritor y crítico q'anjob'al, participa en el debate interétnico con sus obras literarias, en particular con las novelas *Sb'eyb'al jun naq Maya Q'anjob'al - La otra cara,*

de 1993 y *El retorno de los mayas*, de 1998. Su literatura representa una ocasión de reflexión sobre los conflictos interculturales y la discriminación que ha caracterizado la vida de los mayas durante siglos. La violencia que domina la existencia de los protagonistas no tendría que representar ya el horizonte cultural del país, gracias a la propuesta de una renovación profunda de la sociedad y de un esfuerzo de comprensión mutua por parte de las componentes sociales del país. En *El retorno de los mayas* parte de la toma de conciencia de la mayanidad en los campos de prófugos de México, donde millares de mayas de distintas lenguas y etnias entraron en contacto, marcando una identidad común y la pertenencia a un mismos sistema de valores.

Resulta evidente en estos autores que la formación fuera de su país, en la mayoría de los casos por razones políticas, ha determinado una afirmación de la identidad, que supera los confines de la comunidad y encuentra en la cultura maya desterritorializada una nueva frontera del ser. Paralelamente a los movimientos migratorios de naturaleza económica a la costa de Guatemala por trabajos estacionales, a la capital de Guatemala o a EE.UU., el contacto entre mayas de distintos origen y experiencia cultural determina una toma de conciencia de los valores compartidos y la elaboración de una identidad que no reconoce su raíz en un territorio específico o en una lengua, sino en una concepción simbólica de la naturaleza y de las energías sagradas que viven en ella. Entonces, la identidad se reafirma en las nuevas relaciones interétnicas que estas situaciones ponen en juego, en un diálogo con nuevos actores sociales, internos y externos a la cultura maya (Pérez Ruiz, 2003: 159; Alonso, 2000: 57-59; Arellano Martínez, 2000: 79).

Es evidente que la mayanidad no es un problema cuestionado al vivir dentro de la comunidad, sino que se vuelve una necesidad al estar en un contexto multicultural, donde la diversidad es interpretada en clave jerárquica. Dicho de otra manera, no es un problema ser maya, sino ser no-ladino (Ekern, 2010: 236-237). El desafío consiste entonces en crear una identidad abstracta que sirva de contenedor de los elementos culturales en los cuales los mayas se reconocen frente al mundo exterior. El punto central parece ser la cosmovisión, entendida como una manera de estar en el mundo, la identificación de nexos esenciales entre el hombre y la realidad que lo rodea (Regino, 1993: 130; Bonfil Batalla, 1990: 56-57). Otro punto importante es la concepción de un yo comunal que abarca a toda la comunidad, como un sistema de relaciones sociales, familiares y territoriales que constituye la clave de la identidad maya, más allá de la dimensión individual, regional, étnica o nacional (Ekern, 2010: 259; Alonso, 57-59). Esto implica

también un sentido coral de la creación literaria, que se interpreta no tanto como expresión individual, sino como participación colectiva (Montemayor, 2009: 28-29). Además, la afirmación étnica dentro de los procesos de globalización, que ponen en tela de juicio el concepto mismo de Estado nacional, supone un retorno del hombre a lo fundamental de su vida social, o sea su ascendencia (Pérez Ruiz, 2003: 118).Y la identidad indígena actual remite precisamente al sentido de una continuidad histórica trasversal, en cuanto construcción transtemporal de la diferencia (Bastos , 2004: 8-10).

Precisamente sobre este tema se construye la obra de Pablo García Talé (2009) *B'ixonik tzij kech juk'alaj kaminaqib'. Canto palabra de una pareja de muertos* (García Talé, 2009), texto ganador del premio de Literaturas Indígenas B'atz' de Guatemala en 2007. Como explica el título, la obra es un himno al significado de la vida humana, vista desde una perspectiva de muerte. Y es propiamente la perspectiva inframundana lo que da un sentido eterno e inmanente a la reflexión propuesta. Bien lejos de las almas atormentadas de Comala, que todavía viven las pasiones que las devoraban en vida, la pareja de muertos de Pablo García está sumergida en un mundo de oscuridad, de sequedad y de silencio. Son los hombres mismos los portadores de muerte, bajo una luna negra que no deja volar, ni fructificar. Se trata de una negrura con siete barrancos, como la ciudad mítica de la tradición mesoamericana, pero en donde el sol y la luna se han apagado, manchándose de negro y de muerte.

Un animal racional, un lagarto ambicioso y un mono sabiondo se anidan en el corazón de los hombres y les hacen vivir su infierno desde adentro, devorando su espíritu, matando las semillas y cuantificando racionalmente la experiencia humana. Dice el texto:

> Es insoportable la amargura
> y la resequedad de nuestro dolor
> cuando alimentamos al animal preguntón nos muerde
> nos pellizca
> y nos exprime con interrogantes: ¿cuándo? ¿dónde? ¿por qué?
> ¿qué clase? ¿para quién?
> ¿cuánto? ¿con quién? Y ¿para qué sirve? (García Talé, 2009: 42-44)

Es evidente que lo que está matando a la humanidad es su sensibilidad racionalizada, su actitud materialista, su sequedad sentimental, su pobreza espiritual. No es una denuncia directa al pensamiento occidental, sino una referencia a una condición universal. Sin embargo, esta se hace cada día más apremiante y más pesada por las lógicas globales del mercado, del dinero, de la presunción de los dogmas y de las imposiciones ideológicas.

El infierno en donde se mueven los dos personajes es *Xib'alb'a*, lugar de castigo y condición misma del espíritu humano. Son los hombres los que nutren a *Jun Kame* y *Wuqub' Kame*, son los mismos hombres que ya no comen el chirmol solar, que ya no hacen florecer las estrellas y que se quedan enredados en las ambiciones y en la racionalidad. Los nudos, las costras, la tacañería, los gimoteos y las peleas están tiznando la luz solar, manchando también las flores y las semillas. *Xib'alb'a* es un laberinto de "trampas/morrales, redes, lazos y costales" (García Talé, 2009: 74) que atan al hombre a la mezquindad y lo convierte en un alimentador del gran burro infernal.

Los dos personajes, hombre y mujer, pareja primigenia y símbolo mismo de la humanidad, están a la espera de una segunda muerte, convertidos en cañas podridas, hediondos, secos, tiznados, ciegos y cuchicheantes. Pero al mismo tiempo reconocen en sus interlocutores, el padre y la madre del universo, su posibilidad de salvación. Identifican en su raíz el sentido mismo de la vida, piden una "educación solar cooperativa" (García Talé, 2009: 62). Lo que buscan es el camino correcto para lograr una participación colectiva, un compromiso social y la luna blanca de la verdad. La recuperación de sus raíces culturales, del padre y de la madre, de *Jun Ajpu* y *Xb'alakej*, de las estrellas, del sol y de la Luna Blanca, les permitirá descubrir "la esencia de la vida viviente" (García García Talé, 2009: 62), o sea como ser "un rayo de fuego vivo" (García García Talé, 2009: 68) y transformar finalmente "en grandes soles nuestros corazones" (García García Talé, 2009: 70).

Es significativo que *Xib'alb'a* se ubique precisamente en "el ombligo del fuego infernal", en este espacio de transición entre el mundo interior y el espacio externo, entre una dimensión colectiva y una íntima. Pero el ombligo en el pensamiento mesoamericano es también un claro símbolo de la continuidad generacional, no solo por la relación con la gestación materna, sino también por su posibilidad de nutrición, de persistencia, de crecimiento y de contacto vivencial entre las generaciones. Así *Xib'alb'a* es un espacio en vilo entre condiciones, entre un infierno privado y uno colectivo, entre una existencia cultivada en la enseñanza ancestral y otra caracterizada por la oscuridad, las ataduras y la muerte.

Es significativa la ausencia en el texto de cualquier referencia directa al mundo occidental, cualquier denuncia, acusación, queja. El infierno del hombre no está situado fuera, sino dentro de sí, en su debilidad y en su aridez espiritual. La concepción de la identidad aquí supera la oposición entre el mundo indígena y el ladino, resolviendo los límites de una dicotomía étnica excluyente. La elaboración de la identidad se dirige mucho más en profundidad, en el valor mismo de la humanidad y en los instrumentos que cada cultura puede encontrar para sentirse viva y para que:

El divino e inmaculado aliento de nuestro corazón
se realce como la Divina Serpiente Emplumada
para vivir aún entre las estrellas
tal como nuestros guías *Jun Ajpu* y *Xb'alankej* (García Talé, 2009: 72).

La función del ser humano es de reconstruir la armonía del hombre con los otros seres y con el ambiente y levantar un arco iris en su corazón, que lo fertilice. La imagen del arco iris que destila gotas de rocío representa muy bien la finalidad última del individuo, o sea recuperar la luz y transformar la luna negra en una luna blanca. La lluvia de agua y fuego, de tradición mesoamericana, aquí tiene que fertilizar el mundo, limpiarlo del tizne y ablandar su sequedad. Así, la oposición metafórica entre luz y oscuridad, que recurre con insistencia en toda la obra, tiene en el hombre una pieza clave, en su capacidad de vivificar la luz del sol y ser rayo él mismo a través del arco iris goteante que se levanta en su corazón.

Es muy frecuente en la obra también la imagen del hombre como semillero o agricultor, que siembra las flores de sus estrellas y vivifica el universo. Esta relación íntima entre el hombre y las semillas es propia de la tradición poética maya, pero cobra nuevos significados en el canto de Pablo García Talé. La semilla que el hombre siembra:

siempre germina
retoña
florece
y frutece en el tiempo y en el espacio (García Talé, 2009: 88)

Se trata evidentemente de una semilla espiritual, que logra fecundar la tierra reseca y representa "la viviente vida del universo" (García Talé, 2009: 86). La semilla es la esencia misma de la herencia ancestral, es la única posibilidad de salvación, cuando el poeta afirma que:

Para que sean liberados del infierno
necesario es que juntos siembren la flor de su estrella
tanto hombre y mujer
para volver a la armonía sempiterna de *Tulan Siwan*
del más allá y del más acá (García 80).

Si la siembra representa un acto intelectual, las semillas tienen que fructificar en las nuevas generaciones, para que puedan volar al lado de sus estrellas, de la luz del sol y de sus ancestros.

El canto palabra de una pareja de muertos representa un excelente ejemplo de la profundidad y de la riqueza semántica de la poesía maya actual. Alcanza un logrado equilibrio entre la tradición poética y la ex-

perimentación contemporánea. La obra sigue las pautas versales de la poesía ancestral, como el *Popol Vuh* o el *Rabinal Achí*, con la sucesión de versos semánticos paralelos, pero es mucho más que una reelaboración de formas y contenidos tradicionales.

El canto se inserta en la estética maya, con cadenas de imágenes recíprocamente relacionadas, formando una red tupida de significados y de alusiones simbólicas que se irradian también fuera del texto poético. Se reconocen hilos isotópicos y ciclos de imágenes recurrentes, que crean una constante circulación de líneas metafóricas y de contenidos culturales. Si tuviéramos que identificar un esquema narrativo que represente la estructura textual, este sería el de una red circular, en donde un nudo semántico lleva a otro, para luego confluir en un tercer significado y volver después al anterior.

Sin embargo, a pesar de los ritmos y la estructura propios de la oralidad maya, la obra tiene al mismo tiempo una estética contemporánea, casi de vanguardia. Supera los clichés de lo autóctono y al mismo tiempo de lo literario, mostrando una tercera vía, que es el de la oralidad colectiva e individual, de una estética tradicional y moderna a la vez, de una sabiduría ancestral, pero muy actual. También la reflexión sobre el significado de la vida humana va mucho más allá del debate interétnico sobre lo que tiene que ser o no ser lo maya. El autor cambia el punto de vista y propone una reflexión desde el infierno personal del hombre, en una época deshumanizada por la excesiva racionalidad y por las cadenas de la ambición, que nos impiden ver qué es realmente la vida.

El canto palabra es también una exploración de géneros, entre el carácter lírico, narrativo, mítico, filosófico y ritual, tanto que es imposible encasillarlo en una rígida categoría literaria. Este canto, como otros textos poéticos producidos en las lenguas indígenas de América, nos obliga a repensar en el canon literario de occidente, que tendría que ser replanteado gracias a la inclusión de obras que proponen nuevos sistemas simbólicos y discursivos.

El poema-canto-mito-oración de Pablo García es un ejemplo representativo de la búsqueda de identidad desde una perspectiva interna al mundo maya, que determina una verdadera reapropiación de la historia indígena. Así la identidad maya se percibe como un lugar de reflexión existencial, que supera el indigenismo de matriz occidental. Al contrario, propone la marginalidad como nuevo centro de un pensamiento crítico, la muerte como acceso a la vida, la literatura como oración y canal de comunicación transgeneracional. Así, finalmente las voces históricamente dominadas pueden proponer su contenido de la diferencia, o sea un espacio político desde el cual pensar y actuar (Del Valle Escalante, 2008: 166; Bastos, 2004: 11).

La importancia de las voces indígenas en campo político, lingüístico y literario en el continente americano lleva a una necesaria reformulación de los cánones, del horizonte cultural y de las impostaciones ideológicas de la cultura latinoamericana. Si consideramos la cultura como un espacio de lucha, que cuestiona y demanda, es evidente que la literatura indígena funciona como un terreno político desde el cual pensar y actuar. La producción contemporánea en las lenguas indígenas de Centroamérica es un excelente instrumento para reinterpretar las dinámicas culturales regionales y para mover constantemente la perspectiva de análisis, dentro de una estructura descentralizada, reticular y en constante movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, R. 2005 *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala* (México: UAM).

Aguirre Beltrán, G. 1992 *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación* (México: FCE/Universidad Veracruzana).

Alejos, J. 2006 "Identidad y alteridad en antropología dialógica" en José Alejos *Dialogando alteridades* (México: UNAM).

Alonso, M. M. 2000 "Fortaleza y fragilidad de los pueblos indígenas" en *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999* (San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom,).

Arellano Martínez, A. 2000 "Identidades étnicas y mantenimiento lingüístico". *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999* (San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom).

Bastos, S. 2004 "Ser maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política". En la 9th European Maya Conference, *Maya Ethnicity. The Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times,* Bonn 7 - 12 diciembre.

Bonfil Batalla, G. 1990 *México profundo. Una civilización negada* (México: Grijalbo).

Cardoso de Oliveira, R. 2007 *Etnicidad y estructura social* (México: Universidad Iberoamericana).

Castellanos, J. 2007 "¿Por qué escribo en lengua zapoteca en tiempos de globalización?" en *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas* (México: SEP).

Chacón, G. 2007 "Escritores mayas contemporáneos: redefiniendo las nociones de tradición y autoría" en *Diversidad y diálogo*

intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas (México: SEP).

Del Valle Escalante, E. 2008 *Nacionalismos mayas y desafíos poscoloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad cultural* (Guatemala: FLACSO).

Del Valle Escalante, E. 2013 Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas: "Introducción" en *A Contra Corriente*, vol. 10, Nº 3, primavera.

Dey, T. 2007 "Escribir la identidad. Los retos de la literatura en lenguas indígenas en el siglo XXI" en *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas* (México: SEP).

Díaz Couder, E. 2007 "Discurso cultural, liderazgo indígena y procesos de creación literaria" en *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas* (México: SEP).

Ekern, S. 2010 *Chuwi Meq'en Ja'. Comunidad y liderazgo en la Guatemala k'iche'* (Guatemala: Cholsamaj).

England, N. 2002 "Maya Linguists, Linguistics, and the Politics of Identity" en *Texas Linguistic Forum* Nº 45.

Frischmann, D. 2009 "Nuevos cantos para un nuevo milenio: escritores contemporáneos en lengua maya yucateca" en Carlos Montemayor y Donald Frischmann (eds.) *U Túumbenk'aayilo'ob x-ya'axhe'. Los nuevos cantos de la ceiba* (Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán).

García Talé, P. 2009 *B'ixonik tzij kech juk'alaj kaminaqib'. Canto palabra de una pareja de muertos* (Guatemala: F&G Editores).

Guzmán Böckler, C. 2002 "El ladino: un ser ficticio" Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert (eds.) *Guatemala: una interpretación histórico-social* (Guatemala: Cholsamaj).

Haste, I. y P. De Ceuster 2004 *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'* (Cobán: Ak' Kutan).

Hernández, N. 1993 "La formación del escritor indígena" en Carlos Montemayor (ed.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en las lenguas indígenas* (México: CONACULTA).

Hernández Sifontes, J. 1995 *Realidad jurídica del indígena guatemalteco* (Guatemala: Universidad de San Carlos).

Macleod, M. 2006 "De brechas a puentes. Las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala" en José Alejos *Dialogando alteridades* (México: UNAM).

Martínez Gómez, Pedro Antonio 2000 "Escritores indígenas de Chiapas. Una aproximación" en *II Encuentro indígena de las Américas. Memoria 1999* (San Cristóbal de las Casas: Sna Jtz'ibajom).

May May, Miguel Ángel 1993 "Los talleres de la literatura maya, una experiencia nueva en Yucatán" en Carlos Montemayor (ed.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en las lenguas indígenas* (México: CONACULTA).

Montejo, Víctor 2005 *Maya Intellectual Renaissance* (Austin: University of Texas Press).

Montemayor, Carlos 2009 "Pasado y presente de la escritura en lenguas indígenas". *U tumben k'aayilo'ob x-ya'axhe'* en *Los nuevos cantos de la ceiba* en Carlos Montemayor y Donald Frischmann (Eds.) (Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán).

Paniagua Solórzano, Walter 2006 *De indígena a Maya: Efectos y potencia de la transformación discursiva* (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona).

Pérez Ruiz, Maya Lorena 2003 "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana" en José Manuel Valenzuela Arce (ed.) *Los estudios culturales en México* (México: CONACULTA/FCE).

Regino, Juan Gregorio 1993 "Escritores en lenguas indígenas" en Carlos Montemayor (ed.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en las lenguas indígenas* (México: CONACULTA).

Sánchez Gómez, Francisco Javier 2007 "Avances y perspectivas de la literatura indígena: el caso de las lenguas de Chiapas" en *Diversidad y diálogo intercultural a través de las literaturas en lenguas mexicanas. Memoria del Encuentro Nacional de Literatura en Lenguas Indígenas* (México: SEP).

Co-construcción del conocimiento, decolonialidad y transformación social

.it

Silvia Maria Manfredi y Piergiorgio Reggio

EDUCAÇÃO E CONSCIENTIZAÇÃO

NOTAS SOBRE O CONCEITO DE CONSCIENTIZAÇÃO EM PAULO FREIRE*

AS TRANSFORMAÇÕES EM CURSO, nos diversos continentes –a partir dos processos de globalização, muitas vezes traumáticos– têm submetido pessoas e povos a novas formas de opressão, expropriação de culturas e recursos. Essas transformações, naturalizadas através de um discurso neoliberal, sob uma aparente ênfase de diversidade (cultural, étnica), desenvolvem formas uniformes e padronizadas de vida, com riscos de afirmação de um "pensamento único". Difundem-se visões estereotipadas de pensamento, consciência e estilos de vida. Tais circunstâncias nos levam a refletir sobre o significado e o papel da educação como canal de crítica desta realidade, tendo por referência a especificidade (sociais, econômicos, históricos, culturais) dos contextos e as biografias das pessoas. Precisamos aprender e retomar a capacidade de refletir criticamente, a fim de estar em um mundo que requer cada vez mais atitudes passivas e acríticas e em que decisões são tomados por sujeitos e instâncias cada vez mais distantes dos cidadãos comuns.

Dada a crescente complexidade da vida social, é indispensável a busca de modelos educacionais não redutíveis meramente à ampliação de conhecimentos ou aquisição de competências, mas radicalmente, orientados para desenvolver as habilidades e saberes necessá-

* Manfredi, S.M. y Reggio, P. 2007 "Educazione e coscienza critica. Note sul concetto di"coscientizzazione in Paulo Freire" en *Animazione Sociale*, N° 5, maggio, pp.11-20.

rios para a leitura e compreensão da realidade, bem como daqueles que são chaves para atuar sobre ela, transformando-a. Diante das contradições da globalização, precisamos educar e educar-nos para "formas complexas de pensamento e ação", adotando e experimentando paradigmas educacionais que possam alavancar pessoas e grupos a aprenderem a viver com a incerteza, risco e diversidade.

Do ponto de vista educacional emerge, ainda mais dramaticamente do que no passado, o dilema de como propiciar que as pessoas possam escolher o seu próprio caminho, construir a sua própria originalidade e autonomia em diálogo com os outros, sem reproduzir e aderir passivamente a scripts fixos de pensamento e de estilos de vida. Muitas propostas educativas têm, historicamente, afirmado a importância de promover nos indivíduos (mas também em grupos sociais, organizações)a capacidade de identificar e analisar os problemas e contradições, indagar sobre suas causas e consequências, interpretar situações e encontrar estratégias eficazes para resolvê-los. A pedagogia freiriana se encaixa entre as perspectivas sociais e educacionais que visam incentivar o desenvolvimento da consciência de si, de modo situado e concreto, ou seja, na relação concreta , com o mundo em que vivemos:

> "sendo os homens/mulheres seres situados", no tempo e no espaço deles são condicionados mas também podem deixar suas improntas sobre o mundo em que vivem... Sua tendência é refletir sobre sua condição de seres situados, na medida em que, desafiados, podem agir sobre ele... Os homens são, porque eles estão em uma situação. E cada vez mais "serão" quanto mais pensarem criticamente seu "estar" agindo sobre o mundo/a realidade (Freire, 2011).

A Educação na perspectiva freiriana é portanto, situada, crítica e problematizante. Orienta-se para questionar o mundo atual e projetar um outro mundo possível, em que todos sujeitos individuais e coletivos, usando as palavras de Freire - " possam ser mais". Essa premissa continua a ser o farol que nos guia na busca de práticas sociais educativas "inovadoras" e "inclusivas".

Um tema gerador da atualidade tem a ver, portanto com a tarefa de emancipação em um cenário globalizado. A emancipação está vinculada ao processo de conscientização, como proposto por Freire, um processo que se alavanca em percursos educativos reflexivos, críticos, participativos e democráticos. É um processo e uma viagem, não um ato isolado. Este processo, requer o distanciamento de modelos teóricos e práticos da educação semelhantes àqueles que Freire chamou de "depositários" ou "bancários", orientados para transferir o conhecimento historicamente acumulado daqueles que sabem para os que não sabem. Somos testemunhas das consequências operacionais no

plano cultural e em contextos sociopolíticos, que essa concepção ajuda a perpetuar: a passividade dos sujeitos, alienação de consciências e produção da exclusão.

Nesta perspectiva, parece importante recuperar o pensamento do educador brasileiro Paulo Freire que desenvolveu uma abordagem pedagógica crítica, orientada para a "conscientização". Este artigo se propõe a revisitá-lo, propondo algumas questões de caráter geral sobre o tema e a fazer uma reflexão sobre algumas dimensões que a nosso ver ainda permanecem em aberto. Questões fundamentais para todos aqueles/as que estão envolvidos em com a educação popular e o trabalho social. Essas reflexões fazem parte de um caminho coletivo e de recriação dos ensinamentos de Freire feitas pelos institutos de rede freiriana do mundo, incluindo o IPF - IT (Instituto Paulo Freire Itália).[1]

DIMENSÃO HISTÓRICA DO CONCEITO DE CONSCIÊNCIA CRÍTICA

A preocupação com o desenvolvimento de uma consciência crítica em pedagogia, já se encontrava na obra de Sócrates quando se referia à educação. A mesma expressão, pode ser encontrada nos autores que usam o termo "pensamento crítico", para nomear experiências didático-metodológicas com o intuito de desenvolver habilidades de lógica e de raciocínio. A expressão *Critical Thinking* surge a partir dos anos 80 do século passado e se desenvolve como uma corrente de pensamento pedagógico (Fisher, 2001). Mas o pensamento de Freire não se vincula a essa linha de pensamento, mas resgata o conceito de ativismo[2],na acepção feita por John Dewey nas primeiras décadas do século XX e aos paradigmas no campo das pedagogias sóciocríticas.

Em Dewey encontra-se a explicação da relação entre a educação e a dimensão social, a partir da qual o autor analisa a relação ação, educação e pensamento. O pensamento, argumenta ele, é a forma de relação entre sujeito e mundo e está intimamente ligada às perspectivas da ação. Segundo Dewey é o pensamento, que transforma "a ação meramente repetitiva, cega e impulsiva em ação inteligente" (Dewey, 1961, p.79), dando sentido ao mundo: "Só se as coisas que nos circundam tem significado para nós e se indicam quais as consequências que advém usando-as em uma forma ou outra,é possível se obter um controle intencional e deliberado sobre eles (coisas e eventos) ... o

1 Na atualidade o movimento freiriano está presente em todos os continentes , dando vida a projetos educativos desenvolvidos em contextos diferentes do ponto de vista socioeconômico cultural e político.

2 Na tradição pedagógica brasileira e Latino-Americana a expressão é mais conhecida por "escolanovismo" e "costrutivismo ".

pensamento confere aos eventos e objetos físicos uma condição e um valor muito diferente daqueles que possuem se isentos de reflexão "(Dewey, 1961: 80-81).

Não é difícil identificar, alguns links da abordagem educacional de Freire nos anos 60,com a ideias originais de Dewey que o autor captura e desenvolve. O "com o mundo" é a relação, a condição existencial consciente e peculiar dos humanos, que Freire distingue daquela de simplesmente estar "no mundo", comum a todos os seres vivos.[3] Significativas referências cruzadas entre a antropologia da educação freiriana, que propõe uma relação dialógica entre o homem e o mundo, e as questões filosóficas do fundador do ativismo pedagógico também estão relacionados ao papel específico do pensamento e a função da educação para incidir sobre o seu desenvolvimento. Dewey usa a expressão "pensamento" e não da "consciência", e introduziu uma distinção entre duas noções muito conhecidas em pedagogia, relacionadas a dois tipos distintos de modalidades de pensamento: produto e processo. Enquanto o pensamento como *produto* coincide com a descrição formal e abstrata de seu modo de operar; como *processo* o pensamento é fortemente influenciado por dimensões históricas e temporais, condicionado pelos contextos (material, econômico, sociocultural). É, pois, este foco que interessa em particular à educação.

Freire colhe essa noção reforçando-a, reafirmando a centralidade da dimensão histórico-antropológica do ato de pensamento e o da educação. Concentra-se a sua atenção nas condições e práticas concretas através das quais a consciência crítica podem ser desenvolvida graças ao trabalho educativo. Em Freire, encontramos o reconhecimento da dimensão social e política como constitutiva de cada ato educativo e do ato consciente; educação para a consciência crítica é, para Freire, uma ação historicamente situada, porque a própria consciência não é abstrata, mas refere-se aos meios específicos pelos quais os homens, em certas circunstâncias históricas, estabelecem relações com o mundo. A "conscientização " no interior de uma ação educativa só pode ser compreendida como "praxis" conjunto indissolúvel entre teoria e ação, distinta das possíveis técnicas que possam vir a utili-

---

3 Assim se exprime Freire a esse respeito:

> Todas as relações do homem no mundo e com o mundo possuem caracteristicas que as distinguem nitidamente dos contatos da esfera animal. Isto porque para o homem o mundo é uma realidade objetiva, independente dêle que deve ser conhecida…..O homem é um sujeto de relações e não apenas de contatos, porque não só está no mundo mas faz parte dêle.O seu estar com o mundo deriva de sua abertura para a realidade, o que lhe permite tornar-se um sujeito de relações. (Freire, 1967: 47).

zar. Além da relação de teoria / ação, o conceito de prática de Freire, também contém os valores e dimensão intencional (ideológica) que predispõem a relação entre o "pensar / agir."

O desenvolvimento da proposta sociopolítico e cultural da pedagogia Freire explora a questão da relação entre o sujeito, a educação e mundo, com foco no processo de desenvolvimento da consciência para libertação da opressão (pessoal, interpessoal, grupal) visando um processo permanente de "humanização". Nesta perspectiva, torna-se central para a questão do papel político da educação e, dentro dela, o tema da relação entre educação, política e ética. A partir do momento em que a educação se propõe a desenvolver a capacidade das pessoas para enfrentar conscientemente a realidade, orienta-se de fato para assumir um papel não neutro, mas "crítico" em relação à sociedade. Nessa critica, discrimina o que as pessoas consideram coercitivo e opressivo e o que pode ser libertador/emancipador; trata-se da função que Freire designou de "problematizzadora", orientada para fazer emergir, refletir sobre as contradições e problemas como oportunidades para o desenvolvimento e criação de condições de humanização.

O CONCEITO DE "CONSCIENTIZAÇÃO" EM FREIRE

Os conceitos de "consciência crítica" e "educação problematizadora" são duas ideias centrais da pedagogia de Paulo Freire, fruto de elaborações teóricas e experiências vivenciadas em diferentes contextos e momentos históricos, ao longo de sua existência. Neste sentido, fazem parte de uma produção cultural influenciada pelos contextos histórico-sociais em que viveu durante os 60-70 anos na América Latina (Brasil, Chile, Bolívia) - e depois do exílio na Europa (Suíça) e de projetos de alfabetização e educação desenvolvidos em países africanos e América Central. Por outro lado, resultam de um processo contínuo de revisão, repensamento, atualização, incorporação de outros referenciais teóricos, expressão de uma grande sintonia com os problemas e desafios de emancipação e libertação de movimentos sociais. Um educador e pedagogo, um intelectual que não teve medo de tomar partido.

Além de recuperar os contextos históricos e sociais em que a elaboração freiriana do conceito de consciência critica amadureceu, nos dias atuais, acreditamos ser necessária uma atitude "crítica" (a repetição do adjetivo é uma obrigação, neste caso) dessa noção, ainda que sejam contribuições originais e fundamentais de sua proposta pedagógica. Para aqueles que reconhecem na herança de Freire um patrimônio precioso a partir do qual desenhar, revitalizar e reinventar continuamente as razões e modo de fazer educação, abordar a questão da "consciência crítica" e sua educabilidade é essencial considerar

as teoria e a práticas de conscientização em sua historicidade.Vale lembrar, que os conceitos de "consciência crítica" e "conscientização" são multidimensionais, polissêmicos e dinâmicos. Portanto, necessitam de ser lidos com uma atitude problematizante, tendo o cuidado para de ir além de seu significado semântico, e procurar apreender sua formação histórico-prática e seu potencial heurístico.

Na obra de Freire, o conceito de "conscientização" aparece recorrentemente nas diferentes fases da sua produção e de sua história profissional. E possível, pois encontrar momentos de reinterpretação/reconstruções elaboradas pelo próprio autor nos vários trabalhos publicados. Na verdade, existem diferenças entre a concepção que ele escreve nos anos sessenta - fundada na distinção entre a consciência intransitivo, a consciência transitiva e da consciência transitiva crítica – expressos em - *A Educação como prática da liberdade* (Freire, 1967), e os conceitos de consciência ingênua e consciência crítica desenvolvidos mais tarde na *Pedagogia do Oprimido* (Freire, 1968). Se os termos utilizados – consciência e conscientização – são os mesmos, tratam-se de duas construções teóricas ancoradas em abordagens teóricas distintas, embora elaboradas com a mesma intencionalidade, ou seja para que constituíssem uma referência axiológica de uma educação libertadora e emancipatória.

A primeira formulação do conceito de consciência, foi construída a partir do ideário dos anos 50, com base em uma visão de desenvolvimento econômico e social assentada nos princípios da industrialização, hegemônica - após a Segunda Guerra Mundial - que incorporava a ideia de criar um mercado interno de bens, serviços e mão de obra, pautado no modelo de civilização dos países ocidentais. Nos anos cinquenta e sessenta, fazia parte do ideário dos intelectuais e governos do Brasil e, em geral, e de alguns países latino-americanos preocupados com as questões de desenvolvimento econômico e social; alguns autores denominaram, alguns anos mais tarde de pensamento "desenvolvimentista". Esta perspectiva também implicou numa reflexão sobre o papel da educação e educadores neste processo de mudança orientada para a superação do modelo agroexportador e de substituição de importações. Nesse período o próprio Freire, ao construir o conceito de "conscientização" seria influenciado pelos conteúdos deste debate histórico e socialmente hegemônico portador de uma visão de desenvolvimento capitaneada pelas elites promotoras do processo de industrialização. Esse contexto de transição de uma sociedade com uma estrutura agrária para uma industrial comportava segundo os analistas riscos evidentes de massificação (Freire, 1971). Para enfrentá-la seria necessário um projeto educativo, que propiciasse o desenvolvimento da consciência nos setores populares para que se en-

gajassem no processo de construção da nova sociedade. Nesta fase, a educação é concebida em Freire - como uma estratégia para combater a massificação e a necessidade de envolver os setores populares nos processos de mudança em curso a partir de uma perspectiva participativa e democrática.

Na época, a obra de Paulo Freire referia-se a uma gradação de níveis de consciência (uma tipologia) que podia ser identificada tanto em nível individual como coletivo (adscrita a grupos e classes sociais).

a. A consciência intransitiva ou ingênua-referia-se à consciência dos homens e mulheres " imersos em uma situação natural «, que têm a percepção de fenômenos, mas não são capazes de compreendê-los, vivendo uma consciência pré-científica, rural, pré-moderna. Neste tipo de consciência não há a dimensão histórica, porque «imersa em uma espécie de eterno presente, não há contrastes entre as três dimensões temporais (passado, presente e futuro). E o grau de consciência característico das sociedades fechadas, cujos indivíduos não ultrapassam o "horizonte biológico". Escapa-lhes a apreensão de problemas que se situam além da esfera vital e tendem a interpretar as relações com o mundo de maneira mística e/ou mágica.

b. A consciência transitiva ingênua – é uma forma de consciência que permite ampliar o poder de captação e percepção das questões relativas a seu mundo e a aumentar a capacidade de se relacionar e dialogar com outros - relações homens / mulheres -mundo e homens / mulheres entre eles. Contudo, inicialmente não é necessáriamente crítica, mas sim ingênua, caracterizando-se pela explicação simplificadora dos fatos e problemas e pela tendência a considerar o passado (homens, fatos, instituições) sempre melhor do que o presente; tende a adotar explicações fantástica, a conduzir-se pela emoção: tem dificuldade para o diálogo, para a argumentação racional e com frequência mostra-se sectária e fanática. Nesse sentido, inclina-se ao gregarismo e à massificação e a superficialidade dos argumentos. Em geral move-se nos limites do conformismo, porque não se arrisca na investigação das verdadeiras causas dos problemas e fenômenos e, por isso mesmo, não é capaz de se aventurar na direção da mudança. Tende por isso mesmo a transferir para outros e para as instituições a responsabilidade da solução dos problemas.

c. A consciência transitiva crítica - se caracteriza pela capacidade de compreender os problemas e a realidade de uma forma racional, substituindo a causalidade ao significado mágico da

> vida; pela disponibilidade para rever as suas posições; aceita e acolhe os novos fatos com a convicção da possibilidade de melhorar de superar os problemas e criar novas condições de vida no mundo. Tem historicidade.

> As questões críticas, afirma Freire - sempre significa um maior domínio dos homens / mulheres em seu mundo significa estar ligado, a sua integração, a sua forma objetiva de ver a realidade. Então, a consciência é o desenvolvimento de.. consciência não pode ser um resultado de apenas algumas mudanças no plano econômico ... a criticidade é o resultado de um desenvolvimento pedagógico crítico, apoiado a condições históricas propícias (Freire, 1971: 72).

Portanto, a aquisição de consciência crítica envolve um esforço de reflexão sobre os problemas da realidade como um desafio para o qual os humanos devem responder através de ações de transformação, capazes de criar uma cultura e uma organização alternativa de sociedade e do mundo.

Freire afirma que apenas uma "abordagem educacional crítica, diálogica e problematizzadora" pode permitir a passagem da consciência transitiva ingenua para a crítica. A evolução não se dá espontaneamente. O trânsito para a consciência crítica não é idealista, só acontece no interior de um processo de transformação (social, economico e cultural) mais amplo acompanhado de uma educação critica, dialógica e problematizadora. Segundo Fiori (1992, p.68) a mudança de consciência não precede a transformação do mundo, nem a sucede, ambas são concomitantes.

No contexto histórico-social dos países latino-americanos dos anos 60, em pleno desenvolvimento dos processos de industrialização/urbanização, Freire antevia riscos claros de massificação, contra a qual se devia interferir adotando uma proposta educativa voltada para desenvolvimento da consciência crítica e de construção da democracia.

> A transição de uma consciência principalmente intransitiva e natural para uma consciência transitivo e crítica, não poderia ocorrer automaticamente, mas apenas por meio de uma educação que tenha por finalidade específica, forjar criticidade ; uma ação educativa ciente dos perigos de massificação ligados ao processo de industrialização (Freire, 1971).

Chama a atenção como o conceito freiriano de "consciência crítica", dos anos 50 e 60, privilegia a racionalidade científico-evolucionista e uma visão do mundo e desenvolvimento da sociedade, própria de grupo social específico , ou seja a dos intelectuais (de esquerda)

pertencentes às classes médias urbanas, envolvidos nos vários movimentos sócio-políticos na América Latina, daquela época. Essa visão, no entanto, irá sofrer uma "metamorfose filosófico-epistemológica", em períodos subsequentes, por várias razões: o autor irá adotar um referencial teórico baseado em autores marxistas; irá dialogar com outros estudiosos que lhe teciam críticas e refletir sobre os desafios decorrentes das novas experiências educacionais e sociopolíticas nos diferentes países do mundo. Tudo isso fez com que Freire ressignificasse / reafirmasse o conceito de conscientização atribuindo-lhes outras conotações.

Paulo Freire irá retomar o conceito de «conscientização» em Pedagogia do Oprimido, seu texto mais denso como "trabalho teórico", distanciando-se daquela concebida nos anos 50/60 e vai discorrer a conscientização " como processo de tomada de consciência das situações de opressão ,resultantes da existência de uma cultura dominante, hegemônica, de perpetuação de alienação . O processo de "consciência" passa a ser entendido principalmente como o desvelamento das situações e representações culturais responsáveis pelo surgimento de processos de dominação cultural e social. Conscientizar-se , neste sentido, significa fazer um caminho desalienação cultural. Parece justo dizer que, à luz da experiência histórica coletiva da derrota das forças populares e democráticas no Brasil e, mais genericamente, na América Latina, Freire chegou a uma outra formulação do conceito de "conscientização" baseado substancialmente em uma crítica do capitalismo e como este sistema produz alienação, exclusão e violência simbólica e política. Na construção deste caminho teórico, escolheu outros referenciais sóciopolíticos, aproximando-se da orientação teórica marxista, revendo e reformulando seu modo de interpretar e diálogar com as novas questões emergentes, num contexto de globalização.

Reafirma a importância de uma proposta de educação critica e problematizadora necessária para a construção de uma política cultural, alternativa e desalienante. Freire reitera a importância do diálogo e do respeito à diversidade cultural e o pluralismo; a importância da reflexão e pesquisa como ferramentas para o acesso ao conhecimento; o exercício da participação, a necessidade de fazer com que as pessoas comuns se tornem "sujeitos", protagonistas dos processos e intervenções socioculturais e políticas. A dialética entre teoria e prática como um movimento epistemologicamente intrínseco ao "processo de conscientização".

Em trabalhos mais recentes, tais como Pedagogia da Autonomia, Medo e Ousadia (Schor, 1987), Freire estende as dimensões relativas ao conceito de consciência, afirmando que não se resume à dimensão

política, mas também envolve outras: epistemológica, ética e estética (intuições, emoções, esperança, prazer, felicidade e amorosidade). "Criticidade, curiosidade e criatividade integram a complexidade das relaçoes que situam a conscientizaçao no campo das possibilidades e não das certezas, desafiando as possibilidades de ação/intervenção numa realidade dada, desafiando o inédito-viavel" (Freire , 2004; Shor, 1987). [4]

CONSCIENTIZAÇÃO: ALGUMAS QUESTÕES DE FUNDO

O conceito de "conscientização" teve em Freire, como já tentou ilustrar, revisões significativas; parece importante agora analisar as características peculiares e discutir algumas questões críticas que têm um efeito significativo sobre o ato educativo.

A primeira questão refere-se à relação entre a consciência crítica e condição sociocultural de origem dos indivíduos e grupos. As primeiras experiências educativas de conscientização com a utilização da pedagogia de Freire ocorreram em contextos predominantemente rurais de países latino-americanos e, posteriormente, africanos. É, no entanto, apropriado perguntar-se , em que medida pode-se considerar que os povos que vivem em países pré-capitalistas e, portanto, em sociedades diferentes daquelas dos países ocidentais industrializados (organizados como um sistema capitalista) podem ser catalogados como portadores de uma consciência ingênua / ou transitivo-ingênua? Até que ponto indivíduos que vivem em áreas urbano-industriais são portadores de experiências e conhecimentos mais permeáveis à passagem para um nível de criticidade mais alto, mais propensos à abertura, reflexão e capacidade de auto-julgamento? A distinção feita por Freire entre contextos rurais e urbanos (subdesenvolvidos/desenvolvidos) poderiam ser feita atualmente a partir de chaves de leitura que contemplassem a dialética entre centro e periferia, e considerando as relações de força / poder entre diferentes países, empresas e organismos supranacionais (econômicos e políticos).

Em referência a essa questão, deve-se notar que, nas sociedades contemporâneas, encontram-se nas vivências quotidianas e nas práticas educativas, comportamentos pessoais e sociais que desmentem uma distinção tão rígida e simplista: traços de pensamento e atitudes de consciência ingênua e mítica podem ser localizados em contextos social e economicamente desenvolvidos, onde os indivíduos, por exemplo, não conseguem distinguir criticamente quanto e como suas escolhas pessoais, comportamento social (de consumo, estilos de

4 A expressão "inédito-viável" por ser entendida como a concretização de novas possibilidades históricas , que encerra a crença na possibilidades realização dos "sonhos /projetos " de transformação das pessoas e do mundo, como tarefa de todos e todas.

vida) são influenciados pelas mensagens transmitidas pela simplificação reconfortante da mídia. Por outro lado, muitas experiências em contacto com as sociedades supostamente menos "desenvolvidas" (do Norte ou Sul do Mundo) observam-se situações e contextos em que discursos e práticas denotam o exercício de uma visão crítica emergindo de situações culturais isoladas e com poucos recursos. Para limitar-nos ao caso italiano, você pode ler neste sentido as situações de desenvolvimento da consciência crítica e de ação pública e cidadania em realidades de embates quotidianos com as opressões da Máfia, e com o sistema político-institucional.

Uma segunda questão diz respeito à relação / tensão que se estabelece entre educadores e os sujeitos que vivem o percurso educativo de conscientização. Historicamente, tanto as práticas como o debate sobre as virtualidades da educação conscientizadora partiam do pressuposto de que os processos e os movimentos de transformação social devessem ser induzidos por forças externas (intelectuais, educadores, agentes de desenvolvimento etc...) àqueles que viviam em situações de dificuldade ou desvantagem econômica /social. Caberia então a educadores ou sujeitos já portadores de uma visão critica acionar os caminhos e estratégias de promoção de emancipação. Contudo, tais grupos externos já trazem consigo concepções, modelos e leituras de mundo muitas vezes diversas e até conflitantes com os sujeitos a quem se vai educar. Visões e orientações nem sempre partilhadas por parte dos grupos menos favorecidos (minorias culturais, étnicas, grupos marginalizados social economicamente etc.). Com essa constatação o que se quer ressaltar é que essas praticas educativas por um lado se desenvolvem dentro de um campo de diferenças e diversidades que se traduzem em momentos de confronto, conflito a serem enfrentados através de um processo de dialogo constante, mas que também implicam em relações de força e poder. O que nos obriga a refletir e arguir sobre o equilíbrio entre saber e poder e também entre as relações de força e poder existente entre educação e as demais instâncias institucionais (inclusive a politica). No nível das relações entre educador e educando há que considerar as tensões entre autoridade/liberdade, consenso/ discenso, espontaneidade / diretividade, simetria/assimetria de papéis, inclusão / exclusão, que fazem parte das relações e dos espaços educativos. A construção de regras e mecanismos democráticos e participativos, gestão de conflitos constituem desafios permanentes.

As observações até agora relacionados ao paradigma de "conscientização" implicam também em problematizar os limites e as possibilidades do papel da educação, tal como emerge na teoria freiriana e das práticas levadas a efeito com sua proposta.

Na leitura da abordagem freiriana sobre as questões sociais, pode-se relevar a presença de orientações implícitas de "Iluminismo pedagógico", posto que o autor atribui à educação uma centralidade no processo de mudança/ transformação sócio-cultural. Nesse sentido , quando lido de forma superficial e acrítica há riscos de atribuir à educação um caráter messianico e salvador. Contudo a educação problematizadora não pode ser considerada a única prática social capaz de induzir mudanças. Há que considerar a influencia das outros processos e dimensões - culturais, sociais, políticos, éticos – na constituição da consciência crítica. Não parece haver uma supremacia, nem subordinação entre as diversas instâncias, mas sim processos de interação, múltiplo condicionamento e combinação. Mas, por outro lado, parece claro que a educação possa desenvolver um papel específico relevante, na medida em que ajuda a desenvolver outros processos (cognitivos, relacionais, culturais e sociais), orientados para o desenvolvimento do conhecimento criativo ao invés de transferência de conhecimento; comportamentos e conhecimentos virtual e concretamente orientados para ações transformadoras. Freire reconhece as possibilidades e limites das ações educativas, quando insiste:

> Se a educação não é a chave para a mudança social, nem é simplesmente uma reprodução da ideologia dominante .A educação, o que eu quero dizer, não é uma força imbatível a serviço da transformação da sociedade, porque eu quero que seja assim, mas não é a perpetuação do status quo, por decisão do poder dominante. (Freire, 1996: 92-93).

Nesta perspectiva, se a educação tem a missão de promover o desenvolvimento da consciência crítica, o seu papel não pode ser absolutizado,em relação às outras dimensões (culturais, sociais, políticos, éticos). Contudo, há um claro papel da educação como um processo que ajuda a desenvolver outros processos (cognitiva, relacional, social e cultural) e não da supremacia ou subordinação.

A questão mais relevante, em referência ao problema da está relacionada à conscientização com o fato de que –como qualquer prática educacional– sempre pressupõe e implica, de fato, a existência e a produção de um sistema de valores, referenciados nas várias visões de mundo e representações culturais de que são portadores os sujeitos individuais e coletivos envolvidos. Neste sentido, o processo de conscientização envolve tanto processos e/ou movimentos subjetivos dos sujeitos que se que coscientizam, como o confronto/ dialogo diferentes modelos de convivência social existentes no interior da sociedade, num determinado tempo histórico.

Evocando nossa experiência histórica e também o que Freire escreveu, tendemos a considerar o ato de conscientização como um processo multidimensional e muito mais complexo do que se pensou durante muito tempo; consiste um movimento que mesmo sendo estimulado a partir do exterior, demanda o envolvimento e o empenho dos sujeitos (individual ou coletivo) que figuram como protagonistas. São os próprios sujeitos que devem desencadear, ainda que por vezes de modo contraditório e ambíguo, o movimento de pensar e agir de forma crítica, ainda que estimulados, provocados por agentes externos. É um movimento que requer empenho, determinação e vontade para mudar e assumir um compromisso de mudança / ou emancipação.[5]É um processo não linear e nem sempre imediato. Ainda que guiado por intenções e objetivos claramente definidos, o processo nem sempre segue o curso previsto e é permeado de surpresas, incógnitas, avanços e contra-avanços. O componente relacional do processo frequentemente gera conflitos e climas tensos tanto em nível interpessoal como de ordem institucional, social e político. Neste sentido, é possível estabelecer uma analogia (Morrow - Torres, 2002) entre o processo de conscientização descrito por Freire e de auto-reflexão teorizado por Habermas, como um processo baseado na intuição e emancipação, a compreensão e libertação do(s) sujeito (s), de sua própria "dependência dogmática." A libertação do pensamento dogmático para Habermas configura-se como um processo de auto-formação, em que o sujeito é, ao mesmo tempo, ator e crítico. Nessa linha de argumentação é possível reconhecer que, em Freire , também o processo de conscientização é de auto-formação: ninguém conscientiza o outro, ninguém se educa sozinho, ao contrário , muda-se na relação dialógica com os outros, e através da mediação com os outros com quem entra em diálogo que é possível conscientizar-se. A consciência crítica é, nesta perspetiva, uma produção autónoma (original e criativa) –de nível pessoal e coletivo– de um sistema de valores sócio-económicos e político; de auto-formação através de um processo de tomada de consciência significa, portanto, moldar e ressignificar o próprio modo de estar "no e com o mundo" e de contribuir para sua reinvenção e construção. Significa potenciar a capacidade de homens e mulheres para avançarem na construção de modelos de convivência

5 Assim se exprimiu Freire, no seminario realizado em 1970 a Roma sobre o tema "Conscientização e alfabetização de adultos": "A conscientização ´constitui um compromisso histórico. E também a consciência é histórica: é inserimento crítico na história , implica que os homens assumem o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo.Exige que os homens criem a sua existência com o material que a vida lhes oferece". (Freire, 1980: 26)

social mais equitativos, inconclusivos, baseados em princípios de democratização da vida econômica, social e política.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS PARA A REFLEXÃO DOS EDUCADORES

Do exposto sobre o pensamento freiriano sobre conscientização. considerando a totalidade de sua obra e as questões acima levantadas, é possível derivar algumas considerações úteis para o aprofundamento da relação entre educação e "consciência crítica".

Em primeiro lugar é necessário referenciar o conceito de "consciência crítica" aos parâmetros sócio-políticos e culturais que representam as diferentes visões de mundo dos sujeitos individuais e coletivos, envolvidos no processo educação-conscientização. A estreita intersecção entre a consciência crítica e os valores e representações sociais, ressaltam a dimensão política e ideológica do ato educativo.

No entanto, no plano dos níveis de análise em que o processo de produção de consciência critica se desenvolve, é importante levar em consideração não somente as representações formais das operações de pensamento/ação que são ativados, mas, também, e principalmente apreender as praticas e atividades educativas em sua dimensão histórica. Há inúmeras perguntas nesse sentido, que nos podemos fazer : qual o papel e o significado que as experiências e histórias vivenciadas por indivíduos e grupos possuem para o exercício e desenvolvimento da consciência crítica ? Quais são as influências dos movimentos sociais e contextos coletivos na formação de habilidades críticas de indivíduos para que eles possam tornar-se protagonistas e sujeitos sociais emancipadores, em um determinado tempo histórico e espaço social? Concretamente, nos dias atuais e em situações educativas quotidianas , o que entendemos por "educar para a consciência crítica? O que significa "pensar"e agir de forma crítica? É importante para aqueles que pretendem reinventar criativamente o pensando Freire, perguntar-se a respeito do significado e operacionalização metodológica de práticas educativas derivadas de uma concepção de "educação problematizadora".

Neste sentido, propomos alguns pontos de reflexão para todos os que estão envolvidos em praticas educativas, quer seja na escola, ou nos diferentes espaços sociais.

• *A Especificidade da influencia dos diferentes contextos educativos:* A formação humana se dá em diferentes contextos: família ,escola, nas rua, nas associações,organizações e locais de trabalho . Em cada um desses espaços educativos há modalidades peculiares para se efetuar o processo educativo, usando diferentes mecanismos para incentivar

ou penalizar atitudes, comportamentos, modos de pensar, sentir, exprimir. A atividade educacional que visa desenvolver a consciência crítica e autónoma não é apenas influenciada por fatores contextuais, mas consiste na interpretação/revisão de sistema de valores, na busca de seus diferentes significados e relações com as ideologias que lhes servem de suporte. E importante refletir sobre a relação entre as condições concretas dos diferentes ambientes educacionais (material, relacionais cultural, social e) e as formas concretas de que a educação para a consciência crítica assume ou pode assumir. Como incidem por exemplo, no desenvolvimento do senso crítico ações e comportamentos que derivam das posições sociais dos diferentes sujeitos envolvidos na ação educativa? O *status* dos professores e do aluno, a posição social dos educadores e dos outros atores sociais são fatores importantes que influenciam decisivamente a relação e pode favorecem ou dificultar o desenvolvimento do processo de conscientização.

• *Os "movimentos" do processo educativo durante o desenvolvimento do pensamento crítico.* Durante a vivência da educação problematizadora o sujeito (individual ou grupo) tende a mudar seu comportamento (cognitivo, comportamental, emocional) e construir novas relações interpessoais e sociais. O desenvolvimento de uma consciência crítica tende a gerar nas pessoas uma disposição para a mudança; durante o processo de conscientização podem-se identificar "movimentos" de mudança orientados para várias direções e sentidos. Uma ação educativa orientada para a construção do pensamento crítico, por exemplo, comporta oscilações nas relações de interioridade/exterioridade , entre a atenção auto-reflexiva, compreensão e esforço para compreender a lógica e a realidade do outro; move-se entre o passado, que explica as razões para o presente e o futuro como um lugar de oportunidades; percorre os territórios imaginários que comportam novas lógicas de raciocínio, relacionamentos, emoções e ações . Estes e outros movimentos significativos fazem parte da dinâmicidade de uma educação , que tenta gerar novas capacidades e representações para criar possibilidades de mudança nas pessoas e realidades sociais. Em nossa opinião é importante atentar para esses "movimentos" implícitos, nem sempre manifestos da ação educativa, identificar suas peculiaridades, analisar as relações que se estabelecem entre eles e sua contribuição no processo de formação da consciência crítica.

• *A natureza e as funções do conflito dentro do processo de conscientização.* O desenvolvimento de uma consciência crítica se apresenta como um caminho não-linear e imprevisível, ao longo do qual as tensões e contradições são frequentes e constitutivas de toda ação educativa. Se

a educação pretende ser problematizadora (quando "o homem faz de si mesmo como um problema", diz Freire), evidencia e gera problemas, colocando em discussão - expectativas e realidade, presente e futuro, opressão e libertação – trabalha tendencialmente com diádes em contraposição e conflito. Nesse sentido o conflito faz parte do processo educativo. Tais conflitos podem se manifestar ora porque os sujeitos do processo educativo estão conduzindo uma revisão de si mesmos (conflitos de ordem interior, subjetiva) ora porque estão gestando tensões e dissonâncias ao se defrontar com a orientação politico-ideologica do contexto em que estão inseridos (organização, empresa, instituições da sociedade.). O processo que a educação problematizadora desperta, ao agir em sentido crítico e assinalando contradições e diferenças, tende a criar distanciamentos entre orientações por vezes divergentes; tais distanciamentos devem ser retomados e analisados para que a experiência do conflito possa ser formativa para quem vive o processo e dela possa extrair novas aprendizagens. È bom lembrar, que de modo geral , em educação se trabalha mais na direção do consenso do que do conflito, deixando de lado processos difíceis de serem trabalhados , mas que possuem um grande potencial ético e formativo.

• *A ética na ação educativa destinada a desenvolver consciência crítica.* Assumir a perspetiva da conscientização que envolve, como vimos, dimensões múltiplas e complexas implica também em referir-se a questões no campo ético. Educação e conscientização implicam em desvelamento crítico e tomada de consciência, portanto tem sempre a ver com a intencionalidade dos sujeitos envolvidos : com a motivação, interesse/desinteresse, aceitação /rejeição, disponibilidade frente às provocações de mudança emergentes durante o processo. Nesse sentido as características e valores (culturais, sociais e políticas) pessoais e de grupo, marcam os limites das relações educativas que podem vir a se estabelecer e dos possíveis resultados. Em vista disso, interpretando o processo de conscientização como uma revisão da experiência educacional anterior, perguntamo-nos quais são os limites, para o educador, para além dos quais não pode (ou melhor não deve) conduzir e direcionar a ação educativa, para que não se torne invasiva e doutrinária (impor dogmas e orientações sectárias)? É importante compreender como lidar com a tensão dialética entre direcionar para a aquisição de consciência crítica, tal como é concebida pelos educadores e o respeito à "intencionalidade e autonomia dos outros e dos educandos em particular.

Explorar e aprofundar algumas desta questões, indagar-se e refletir sobre as nossas próprias intenções e práticas educativas, talvez seja

a melhor maneira de atribuir novos significados à relação educação e desenvolvimento de consciência crítica. A conscientização neste sentido, se apresenta como uma lógica para a compreensão da relação entre o homem/mundo e homens/homens, da qual deriva a intencionalidade para se fazer educação. Quando nos educamos junto com os outros de forma crítica desenvolvemos uma maior compreensão , damos vida a uma prática hermenêutica para tentam atribuir significado a eventos, ações, relacionamentos. Através da conscientização estabelece-se, assim , uma movimento circular e recorrente entre a compreensão e ação; o primeiro não precede e determina o segundo, mas entre a compreensão e o agir sucedem-se constantes demandas e influências recíprocas. É o que dá sentido às nossas ações, incluindo as educacionais, e faz dela –contra todos os tipos de reclamos que excluem a reflexão– um modo essencial para construir, renovando a nossa cultura, a nossa relação com o mundo.

O predomínio das lógicas e práticas baseadas em slogans neoliberais que dizem "este é o único mundo possível" e do surgimento de novas formas de enfrentamento dos problemas por intermédio da construção de regulações político-institucionais que pouco têm a ver com a liberdade dos seres humanos , têm gerado a persistência da disseminação de modelos educacionais reguladores e punitivos, de ações de formação em que conhecimento técnico ganha a supremacia em relação ao experiencial. Tudo isso tem contribuído para expropriar os indivíduos de sua capacidade subjetiva de construir novos projetos de vida e sociedade. Por trás de tudo isso, predomina a "ideia da inevitabilidade do mundo existente", que nada mais é do que um modelo, o do neoliberalismo socioeconômico sem freios, característico da globalização em curso .

Diante desse cenário e da necessidade histórica de ativar processos sociais e educativos autênticos de emancipação, a pedagogia freiriana –por ser um farol que se orienta para a superação do sentimento de impotência ou omnipotência– pode ajudar a criar, no aqui e agora, através de praticas educativas, momentos de análise crítica da realidade; propostas para enfrentar os problemas e dar forma às expectativas profundas que permitem a todos os seres humanos de "serem mais".

BIBLIOGRAFIA

Bellanova, B. 1978 *Paulo Freire: Educazione problematizzante e prassi sociale per la Liberazione* (Modena: Centro Programmazione Editoriale).

Dewey, J. 1961 [1909,1933] *Come pensiamo* (Firenze: La Nuova Italia).

Fisher, A. 2001 *Critical Thinking. An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press).

Freire, P. 1967 *Educação como prática para a liberdade* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

——— 1974 *Pedagogia do Oprimido* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

——— 1980 *Conscientizacão. Teoria e pratica da libertacão. Uma introducão ao pensamento de Paulo Freire* (Sao Paulo: Ed. Moraes)

——— 2004 *Pedagogia dell' autonomia-Saperi necessari per la pratica educativa* (Torino: Edizioni Gruppo Abele).

Mayo, P. 2006 *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti* (Sassari: Delfino ed.).

Morrow, R.A.; Torres, C-A. 2002 *Reading Freire and Habermas. Critical Pedagogy and Transformative Social Change* (New York, Teachers College Press).

Shor, I. 1987 *Medo e Ousadia. o cotidiano do professor* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Mariateresa Muraca

AGROECOLOGIA E RELAÇÃO COM A "OUTRA"

AS IMPLICAÇÕES DECOLONIAIS DAS PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA (BRASIL)*

1. INTRODUÇÃO

Este capítulo tem origem nas reflexões que estou desenvolvendo no interior do *Laboratorio Connessioni Decoloniali*[1] com Rosanna Cima e Maria Livia Alga e na pesquisa de doutorado que conduzi de 2011 a 2015 junto ao Movimento de Mulheres Camponesas (MMC)[2], um movimento feminista e camponês atualmente organizado em dezoito Estados brasileiros. A pesquisa focava as práticas político-pedagógicas do movimento e foi realizada no Estado de Santa Catarina.

Mais profundamente, a escrita expressa minha dívida de gratidão para com as epistemologias, as teorias e as práticas políticas enraizadas no continente latinoamericano e visa destacar as contribuições

* Muraca, M. 2014 "Agroecologia e relazione con l'altra. Appunti di un'etnografia collaborativa con il Movimento di Donne Contadine in Santa Catarina (Br)" en *Dadarivista*, Nº2, pp123-150.

1 Trata-se de um espaço informal de pesquisa sobre processos de construção partilhada do saber, práticas de cura, imaginários pós-exôticos, experiências comunitárias, fundado em 2015 em Verona por Rosanna Cima, Maria Livia Alga e Mariateresa Muraca. Página web: connessionidecoloniali.tumblr.com, página facebook: connessioni decoloniali.

2 No decorrer do capítulo usarei as siglas MMC e MMC/SC para indicar respectivamente o movimento nacional e sua articulação no Estado de Santa Catarina.

dos movimentos sociais brasileiros, em um momento histórico marcado pela violência do golpe institucional no Brasil.

Em particular, no cápitulo argumentarei as implicações decoloniais das práticas e das reflexões agroecológicas do MMC, referindo-me em particular ao contexto sócio-cultural de Santa Catarina e à "relação negada" (Brunello, 1998) entre camponeses de origem europeia e caboclos. Primeiramente contextualizarei o estudo de um ponto de vista teórico e metodológico, com o intuito de mostrar o processo graças ao qual emergiu e foi discutida essa ideia.

2. CONTEXTUALIZAÇÕES TEÓRICAS: MOVIMENTOS SOCIAIS E EDUCAÇÃO

A literatura pedagógica italiana revela uma atenção esporádica às dimensões político-pedagógicas dos movimentos sociais, mesmo que o nexo entre pedagogia e política, tematizado por experiências históricas de pedagogia popular (o centro educativo de Mirto em Partinico; as iniciativas de não-violência ativa; a escola de Barbiana) e pelas pedagogias críticas (citando algumas: o pensamento gramsciano; o Problematicismo; a Pedagogia da Diferença Sexual), constitua um importante antecedente nesse sentido. No Brasil, pelo contrário, essa temática goza de uma tradição notável, ligada principalmente à pedagogia freiriana e, nos últimos anos, tem originado uma pedagogia dos movimentos sociais (Caldart, 2004). Situando-me nesse campo de estudo, proponho quatro perspectivas a partir das quais ler a complexa relação entre movimentos sociais e educação:

- Primeiramente, os movimentos sociais podem ser considerados como *sujeitos educativos e agentes de transformação* (Muraca, 2015), ou seja, "o mais amplo contexto geral no qual podem atuar com eficácia as iniciativas educativas de transformação social" (Mayo, 2008; tradução minha). De fato, a educação libertadora favorece um conhecimento crítico, problematizadora e desmitificadora da realidade, desvendando seu caráter histórico e dinâmico, mas não pode sozinha garantir a mudança social (Freire, 1987). Para que o processo educativo não mude apenas a consciência individual, mas contribua também para a transformação sociopolítica, é fundamental que se articule à ação social, realizada no interior de associações, sindicatos, partidos e, especialmente, movimentos sociais (Mayo, 2008).
- os movimentos sociais constituem também *contextos educativos* (Muraca, 2015), espaços de compreensão crítica do mundo (Grzybowski, 1987), em que se aprende participando, semeando interrogações, potencializando formas de conflito não-vio-

lento, imaginando juntos e sozinhos molas propulsoras para as mudanças essenciais (Dolci, 1985). Nos movimentos sociais se realizam diferentes formas de aprendizagens: aprendizagens práticas (aprender a se unir, organizar, participar), linguísticas (decifrar temas e problemas e construir uma linguagem comum que permita ler o mundo), simbólicas (reconhecer e reformular as heterorrepresentações e produzir representações e autorrepresentações), reflexivas (refletir sobre a própria prática, gerando saber) éticas (cultivar valores como a partilha, a solidariedade, a escuta recíproca), cognitivas e teóricas (aprender novos conteúdos, conceitos, categorias de análise que permitam compreender criticamente a própria realidade), político-técnicas (reconhecer os interlocutores na cena pública e aprender a se relacionar com eles), culturais (construir identidades comuns, valorizar as diferenças internas) (Gohn, 2011). A literatura destaca a dialogicidade como característica principal dos processos educativos que se cumprem nos movimentos sociais. Mais especificatamente, o equilíbrio complexo entre dialogicidade e assimetrias é uma questão pedagogicamente muito relevante, sendo que nos movimentos sociais podem se encontrar também marcas de autoritarismo, em relação a diferentes eixos de poder (gênero, etnia, cultura), à gestão dos recursos, à divisão das tarefas, aos processos de tomada das decisões, etc (Motta; Esteves, 2014).

- os movimentos sociais podem ser também *espaços gerativos de teorias pedagógicas* (Muraca, 2015), onde leituras críticas da realidade são criadas a partir da reflexão comum sobre as práticas. Trata-se de uma dinâmica de elaboração do pensamento que subverte o paradigma dominante, de acordo com o qual a prática deve ser "modelada" com base na aplicação da teoria. Nesse ponto se encontra uma interessante afinidade entre o feminismo e a educação popular de inspiração freiriana. De fato, no feminismo, a teoria é a mediação conceitual que permite nomear as práticas do movimento político das mulheres (Piussi, 2011), por outro lado, a pedagogia freiriana se configura, desde sua origem, como uma pedagogia dos movimentos sociais, uma pedagogia gerada, problematizada e reformulada a partir das práticas dos movimentos sociais (Streck, 2009).
- finalmente os movimentos sociais são *laboratórios de decolonização dos saberes*, contextos de luta, resistência e transformação capazes de *desnorteiar* a razão única da modernidade ocidental, através de genealogias, racionalidades, saberes radicalmente outros (Walsh, 2013).

Em particular, a vocação decolonial-pedagógica dos movimentos sociais se articula na tríade aprender/desaprender/reaprender (Ibidem): em um momento desconstrutivo das marcas da colonialidade do saber (Lander, 2000), de sua imposição do eurocentrismo como ordem exclusiva de pensamento, de sua penetração nas perspectivas epistemológicas, acadêmicas e disciplinares; e em um momento construtivo de alternativas, a partir da reinvenção de formas de produção do conhecimento, sistemas de sentido e universos simbólicos silenciados pela modernidade colonial e da criação de outros sistemas de vida e civilização.

Nesse capítulo, deterei-me especialmente nessa última perspectiva, a partir da etnografia colaborativa que realizei junto ao Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina (MMC/SC). Em particular, tentarei mostrar como as práticas agroecológicas desenvolvidas pelo movimento podem ativar processos de decolonização do ser, do saber e das relações na realidade sociocultural de Santa Catarina.

3. CONTEXTUALIZAÇÕES METODOLÓGICAS: UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA

As motivações político-existenciais da pesquisa, minha identificação com as lutas do MMC e meu interesse por procedimentos metodológicos voltados a produzir conhecimento, mas também para expressar compromisso com a realidade (Fals-Borda, 2009), me motivaram a adotar uma abordagem que reconhecesse e valorizasse a dialogicidade na construção do conhecimento. Obviamente a etnografia é dialógica por definição, pois não existe interpretação etnográfica sem comunicação e partilha (Piasere, 2002). Todavia, o que distingue a etnografia colaborativa é que ela põe no centro aquilo que, no geral, permanece apenas cenário, envolvendo as participantes ao longo de todo o processo da pesquisa: desde a definicão do tema até diferentes formas de devolução (Lassiter, 2005). Nesse sentido, por exemplo, decidir focalizar minha atenção sobre a agroecologia —que atualmente constitue o núcleo articulador das lutas do MMC como de outros movimentos camponeses do Brasil— permitiu-me conciliar meus interesses com os desejos, as inquietudes e as prioridades de minhas interlocutoras (Ibidem). A preocupação com a elaboração de um saber relevante para os sujeitos da pesquisa me levou também a consultar seu ponto de vista sobre minhas interpretações, antes que a escrita da tese fosse concluída, e especialmente quando elas expressavam algumas divergências com relação às perspectivas do MMC. Com essa finalidade, depois da fase intensiva de trabalho de campo, durante a qual foi acolhida por seis meses nas casas de vinte militantes do MMC/SC, propus várias ocasiões de encontro e discussão com as mulheres envolvidas

na pesquisa (Pacheco, 2012). Em particular, negociei a organização de alguns momentos de devolução-discussão-formação para debater a ideia que aprensento nesse ensaio: isto é, que a agroecologia pode oferecer algumas direções de pensamento úteis para reformular em termos decoloniais a relação com a alteridade. Antes de entrar no mérito dessa tese, descreverei brevemente a realidade sociocultural de Santa Catarina.

4. A RELAÇÃO NEGADA ENTRE MIGRANTES DE ORIGEM EUROPEIA E POPULAÇÕES LOCAIS NO ESTADO DE SANTA CATARINA

A população do Estado de Santa Catarina, como acontece nos outros Estados do Sul do Brasil, é predominantemente branca e de origem europeia. Este é o resultado das modalidades de ocupação do espaço promovidas com a consolidação do domínio português, e sobretudo dos fluxos migratórios encorajados a partir da segunda metade do XIX século. As políticas migratórias, de fato, eram inspiradas nas teorias racistas do branqueamento, que propunham o mestiçado como solução para "refinar" a raça brasileira e, no Sul do Brasil, respondiam à necessidade de promover a pequena agricultura longe do latifundio exportador.

Enquanto o Brasil atraia Europeus, o velho continente, devido à crise econômica e demográfica e às instabilidades políticas, os impulsionava a sair. Na propaganda italiana, o Brasil era representado como uma área vazia, sem moradores e vista em função dos migrantes. Os Índios eram igualados às bestas ferozes, considerados parte da natureza adversa e selvagem, e como esta, destinados inevitavelmente a desaparecer diante da obra de civilização conduzida pelas famílias de colonos. A própria existência de populações locais não era mencionada e a relação entre elas e os migrantes era negada (Brunello, 1998).

Com relação ao Oeste de Santa Catarina —ou seja, o contexto no qual nasceu o Movimento de Mulheres Camponesas nos anos 80 e no qual condufiz a pesquisa de campo— a migração começou a ser impulsionada sobretudo depois do fim da Guerra do Contestado (1912-1916), tendo em vista a consolidação do governo catarinense na região, e alcançõu seu ápice entre os anos 40 e 60. A maioria dos colonos provinha das "velhas colônias" do Rio Grande do Sul e era motivada pelas mesmas expectativas de terra e prosperidade que, há algumas décadas atrás, tinham induzido seus antepassados a deixar a Europa, principalmente a Itália e a Alemanha.

Em troca da construção de estradas, algumas empresas colonizadoras passaram a controlar uma grande área, que dividiam em pequenos lotes e vendiam para as famílias de descendência europeia. As

populações locais, indígenas e caboclas[3], eram excluídas do processo de colonização e expulsas de suas terras. De fato, embora a Lei das Terras (lei n. 601, de 18 de setembro de 1850) previsse a possibilidade de registrar a posse[4], apenas uma pequena parcela da população local conhecia os vínculos legais e dispunha de recursos econômicos necessários à legalização. Dessa forma, as companhias apresentavam aos posseiros duas opções: a compra da terra ou a retirada. A maioria deles, porém, não tinha condições de comprar um lote ou desistia da terra depois de ter pago a primeira prestação (Werlang, 2006). Até os que conseguiam quitar o pagamento, revendiam a terra logo que tivessem terminado de derrubar o mato, sendo comum para os posseiros se deslocarem em busca de áreas melhores. Nos casos de resistência, as empresas tentavam afastar os habitantes ameaçando-os ou atemorizando-os e, se estas práticas não resultassem eficazes, empregavam a polícia para despejá-los. Existia também a possibilidade de vender a área com os "intrusos" por um preço menor, de modo que os próprios compradores tivessem o ônus de afastá-los (Renk, 2006).

Na época da chegada das colonizadoras, a população indígena Kaingang que habitava o Oeste de Santa Catarina, mesmo sendo ainda significativa, tinha sido aldeada. O aldeamento, de fato, tinha se revelado uma estratégia útil para manter os indígenas confinados em uma determinada área e submetê-los ao governo (Angelis, 2006). Todavia, mesmo dentro das reservas, a sua situação não era fácil: eles sofriam, por um lado, os ataques dos grupos hostis, por outro, as pressões das colonizadoras com intenção de ocupar seus territórios (Ibidem). Apesar da fundação recente do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), de fato, as empresas não renunciavam facilmente às terras reservadas aos indígenas por decreto estadual.

Quanto à população cabocla, é preciso destacar que a colonização não implicou apenas a expropriação das suas terras, mas também a desestruturação do seu modo de vida, baseado na agricultura em pequena escala e na criação de gado para o autoconsumo. Renk (2004) argumenta que a colonização representou o momento de descoberta da diferença e, por consequência, da construção das identidades étnicas, através da ativação de categorias discursivas que estabeleciam distinções entre os grupos, relegando ao passado a presença de indígenas e caboclos.

---

3 Segundo o vocabulário Aurélio da língua portuguesa, *caboclo* é o mestiço do branco com o indígena, porém, nos autores consultados e em relação ao contexto que é objeto da minha pesquisa, a palavra é usada para indicar genericamente os mestiços.

4 O uso da terra sem escritura que comprove a propriedade.

A organização das colónias na base de critérios étnico-culturais —organização promovida pelas companhias colonizadoras— estimulava a essencialização dos traços culturais ligados à origem europeia, a endogamia e a fidelidade à língua materna, frequentemente em detrimento do português. A emergência das identidades étnicas, porém, estava relacionada, mais do que à situação de isolamento e homogeneidade cultural das colônias, à experiência do contato entre migrantes e populações locais (Ibidem). Neste sentido, o próprio vocábulo "brasileiro" usado como sinônimo de caboclo não deve ser considerado neutro: inicialmente era usado para distinguir os descendentes de portugueses nascidos na colônia dos portugueses emigrados do seu país mas —depois da imigração dos colonos no Sul do Brasil— passou a ser usado para identificar as populações locais "sem origem", em contraposição aos migrantes "de origem" europeia (Oliveira, 2001).

Desta forma, desenvolveu-se um modelo étnico fundado sobre o mito da descendência e reforçado pela prosperidade econômica (Renk, 2004). As narrativas da migração, de fato, apresentavam os colonos como pioneiros que, com seus esforços, estavam criando um mundo civilizado no meio de uma barbárie cabocla.

> O projeto colonizador, à medida que privilegiava e enaltecia o campesinato de origem, excluía os brasileiros e índios localizados na área, pela falta de vocação agrícola (... e) pela ausência de acumulação de capital econômico para a compra da terra (...). O trabalho do colono foi tomado como sinônimo de liberdade e também símbolo do progresso e do pioneirismo. (...) Não era um trabalho qualquer, mas aquele concebido enquanto virtude inata dos de origem. (...) Implicitamente é apresentada a presença do colonizador como aquele que trouxe a ordem ao caos, transformando o Oeste catarinense no celeiro do Brasil (...). A representação do pioneirismo é a face pública da história, conhecida e reconhecida enquanto História oficial e utilitária dos de origem (Renk, 2006, pp. 29- 33).

As representações que valorizam o componente europeu, em detrimento das populações nativas, continuam vivas no imaginário público do contexto considerado pela minha pesquisa. Em particular, Oliveira (2001) particulariza três planos em que se ativam os estereótipos a respeito dos caboclos: um plano socioeconômico, que os qualifica como indolentes, ociosos, e por isso, responsáveis pelo seu inferior *status* socioeconômico; um plano físico-estético que assume como ideal de beleza o fenótipo itálico-germânico; um plano ético-moral, que identifica caboclos e indígenas como desordeiros, agressivos, violentos, sexualmente promíscuos, beberrões e desprovidos de habilidades necessárias à realização de atividade de responsabilidade e gestão.

5. A COMPLEXIDADE CULTURAL NAS REFLEXÕES DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA

No decorrer da pesquisa, o fato de ser italiana constituiu um elemento fundamental de facilitação do meu acesso ao campo e de aproximação com minhas interlocutoras. Como muitas reconheceram em diferentes ocasiões, poder me acolher representava para elas e suas famílias a possibilidade de se reconectar com suas raízes e com o mundo do qual provinham seus antepassados; falar uma língua esquecida ou talvez nunca aprendida, mas que percebem como íntima; conhecer uma pessoa da "mesma família" ou da "mesma nação". De fato, a grande maioria das mulheres que se envolveram na pesquisa, se definem de "origem" européia. A força desse elemento na construção da relação e na definição do percurso da pesquisa, induziu-me a examinar as relações interculturais no contexto estudado e a dimensão da complexidade sociocultural no MMC/SC.

Apesar disso, minhas interlocutoras me ofereciam respostas quase sempre reticentes toda vez que, nas conversas do dia-a-dia ou durante a entrevista, eu propunha perguntas sobre as relações entre pessoas "de origem" europeia e caboclos nas comunidades onde elas vivem. Não mencionavam os conflitos pela terra entre migrantes e populações locais, que tinham acompanhado a construção da pequena agricultura no Oeste de Santa Catarina e a fundação dos munícipios onde moram. Alias, quando perguntava quem morava essas terras antes da chegada de suas famílias, falavam de terras vázias, reafirmando a negação da relação entre descendentes de migrantes europeus e populações locais (Brunello, 1998). Mesmo reconhecendo formas de racismo contra os caboclos, reduziam seu peso no presente, sublinhando os progressos alcançados em relação à geração de seus pais, graças também à introdução de medidas legislativas para combatê-lo.

Em relação às modalidades com que o MMC/SC lida com o tema das diferenças étnico-culturais, minhas interlocutoras declaravam genericamente que o movimento promove a participação de todas as mulheres e favorece o respeito entre suas militantes, incentivando as trocas entre "tradições culturais" diferentes. Além disso, insistiam na categoria unitária de "mulher camponesa" enquanto capaz de incluir diversos eixos de opressão —de classe, gênero e etnia—, e esclareciam que o movimento promove a participação de *todas* as mulheres de acordo com o princípio da igualdade. Em síntese, apresentavam o racismo como uma dimensão alheia à sua experiência de vida, mesmo condenando-o em termos abstratos e genéricos. As poucas exceções nesta direção encontrei nas palavras de algumas mulheres que se definem como caboclas ou "brasileiras".

> Às vezes a gente vai (fazer formação em) uma área que tem muitas alemãs, outros lugares muitas italianas: "mas essa nega, caboclinha aí?". Ultimamente elas me conhecem tanto assim que elas brincam, elas chamam "essa neguinha". "Essa neguinha aí, é fogo na bota", elas dizem. Mas que a gente sabe que no início foi preciso a gente provar que a gente é cabocla, mas que tem responsabilidade e que entende essa história da nossa caminhada e da nossa vida (da entrevista de Rosa da Silva[5], coordenadora do MMC no munícipio de Chapecó-SC).

Um reconhecimento análogo das desigualdades centradas no eixo étnico-cultural por parte de mulheres "de origem" pareceu ser mais difícil. Esta constatação confirma as conclusões de Corossacz (2012), que sublinha como os pontos de vista sobre o racismo no geral não se expressam a respeito daqueles que não o sofrem, mas sempre a partir das vítimas identificadas como "negros", de acordo com um mecanismo que frequentemente contribuiu para reproduzir a posição dos subordinados como uma posição de passividade. Pelo contrário, a "brancura" —tanto referente àqueles que se identificam e são identificados como brancos, quanto no interior das ciências sociais— se apresenta como uma condição neutra, normal, invisível, que não é preciso interrogar (Ibidem).

Algumas entrevistadas destacaram que a participação no movimento as motivou a abandonar a autoidentificação enquanto "italianas" ou "alemãs" e a se nomearem como "brasileiras". Todavia, o modelo binário que, através da construção da diferença étnica, contrapõe "pessoas de origem" e caboclas, resultava transparentes para a maioria delas. A única que chamou a atenção para este modelo foi Ângela de Deus, coordenadora do MMC no municício de Dionísio Cerqueira, que contou ter tomado consciência destas representações opositivas depois de sua mudança do vizinho Estado do Paraná:

> As primeiras perguntas quando eu cheguei aqui: "de que origem você é? Ah, seu pai é caboclo? Tu é morena!". Essas coisas assim, me incomodaram (…). Então acho que essa mudança de espaço contribuiu para eu me sentir de uma forma um pouco discriminada, não aceita (…). A gente nota nas falas, nas maneiras, que as pessoas às vezes se dirigem a tal família (…) pela sua origem (…): "ele é alemão, ele é italiano, é um negro", então isso para mim é uma forma de preconceito. Como se isso justificasse o comportamento da pessoa pelo fato de ela ser da origem. Isso me afeta muito, não sei se é porque para, para mim não é natural (da entrevista de Ângela de Deus).

5 Coerentemente com os princípios da etnografia colaborativa, negociei com minhas interlocutoras o uso de seus nomes verdadeiros, como forma de dar visibilidade à sua contribuição.

Além disso, o mito da descendência e o módelo étníco baseado nas oposições, estão presentes na prática genealógica do movimento. Ao longo da minha pesquisa, observei que, muitas vezes, as militantes do MMC/SC se referiam às pioneiras como antecedentes e fontes de inspiração para sua luta, destacando que a determinação, o engajamento comunitário e o espírito de sacrifício que tinham caracterizado a história dessas mulheres constituem elementos imprescindíveis na vida de um movimento social. Este tipo de narrativas não é exclusivo do MMC/SC: as ouvi também no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). A propósito disso, cito um trecho de uma entrevista com Stédile, co-fundador, dirigente e voz intelectualmente influente do MST:

> Sou descendente de imigrantes italianos, pelos avôs dos dois lados. Eles migraram, como pobres camponeses, para Antônio Prado, no Rio Grande do Sul. Criei-me nesse ambiente e duas coisas influíram na minha formação pessoal: o espírito de trabalho, isto é, de que tudo na vida se ganha trabalhando, e a presença da Igreja Católica (Stedile, 1997).

De fato, valorizando a coragem, a vocação para o trabalho, a audácia das antepassadas como antecedentes da própria luta, o MMC/SC, por muitos aspectos, reitera a retórica do pioneirismo, que reconhece essas características como "qualidades étnicas" das pessoas de "origem" (europeia) enquanto as nega aos indígenas e aos mestiços. A ênfase discursiva sobre tais atributos em relação ao nascimento e à gestão do movimento contribui para que a comparação étnica se desdobre também a respeito do movimento nacional, apresentando as militantes e as lideranças do Sul como mais aptas para guiar o movimento e mais responsáveis[6], e considerando a alteridade exclusivamente em termos de *falta* (Cima, 2009) de protagonismo, dinamicidade, desenvolvimento, progresso, bem-estar, etc.

Ao longo da pesquisa, a reticência geral que suscitavam minhas perguntas sobre as relações entre camponeses descendentes de europeus e caboclos me convidou a refletir sobre a possibilidade de construir um percurso político-educativo capaz de se esquivar das contraposições, analisando o conflito a partir de outro ponto de vista. Em particular, veio à tona a hipótese de que justamente a agroecologia, em torno da qual se concentram as lutas atuais do MMC, poderia oferecer algumas direções de pensamento úteis para reformular a relação

6 O papel das lideranças da região Sul é predominante na coordenação nacional do MMC.

com a "Outra". Nas próximas páginas, depois de uma breve referência ao paradigma agroecológico, descreverei como —coerentemente com minhas preocupações aplicativas e colaborativas— discuti essa proposta junto com as mulheres envolvidas na pesquisa.

6. AS PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA

A agroecologia pode ser definida, em primeira instância, como a aplicação da ecologia à agricultura (Wezel et al., 2009). Já no início do século XX, começaram a aparecer múltiplas abordagens de agricultura alternativa com diversas denominações —biodinâmica, biológica, permacultura, natural, ecológica, etc— e diversos princípios filosóficos e técnicos de base (Caporal, Costabeber, 2004). Mas é especialmente a partir dos anos setenta que o uso do termo "agroecologia" cresceu de forma exponencial para indicar —dependendo das circunstâncias e dos atores sociais envolvidos— um campo científico, um movimento ou um conjunto de práticas agrícolas. No Brasil, onde a agroecologia é bastante consolidada e goza de certa institucionalização (especialmente nos Estados do Sul), convivem as três acepções, mas prevalece a conotação de movimento (Wezel et al., 2009). Aqui, de fato, a agroecologia se firmou nos anos noventa como uma referência prático-conceitual fundamental para um rico panorama de experiências críticas ao modelo da Revolução Verde (Schmitt, 2009), surgidas especialmente graças à articulação política das organizações de esquerda e da ala progressista da Igreja católica e protestante. Esta trajetória explica a forte dimensão ideológica que caracteriza o movimento agroecológico até hoje (Almeida, 2002).

Em Santa Catarina, a Revolução Verde se estabeleceu definitivamente nos anos setenta através da criação de linhas de crédito subsidiado para a agricultura; da extensão rural; do incentivo ao uso de máquinas, variedades de sementes geneticamente melhoradas de alto rendimento e agrotóxicos. Mussoi (2003) atenta ao caráter autoritário desse modelo, que implicava a exclusão dos agricultores dos processos de tomada das decisões e a marginalização de seus saberes. Com a Revolução Verde, de fato, os conhecimentos sobre o cuidado da terra, que os camponeses e sobretudo as camponesas tinham repassado e inovado de geração em geração, foram considerados "primitivos" e subordinados ao saber dos tecnocratas e das multinacionais (Shiva, 1990).

Enquanto modelo baseado na importação de um pacote tecnológico como via para garantir a modernização agrícola e a transição das sociedades tradicionais para sociedades modernas (Ndiaye, disponível em www.codesria.org, último acesso em 25 de setembro

de 2016), a Revolução Verde pode ser considerada como a aplicação às políticas agrícolas do "programa de desenvolvimento" (Shiva, 1990) que, a partir da metade do século XX, pretendeu erradicar a miséria, que envolve (e continua envolvendo) uma parte considerável da humanidade, repetindo em outros contextos o percurso que tinha conduzido os países do Norte do mundo à prosperidade. Todavia a Revolução Verde logo revelou seus dramáticos efeitos, traduzindo-se num profundo processo de concentração de terras e de seleção no meio rural (Paulilo; Schmidt, 2003). Os incentivos à modernização, a queda dos preços dos produtos e o aumento dos custos de produção tornaram inviáveis as formas tradicionais de produção. Com isso, os agricultores que não conseguiram acompanhar a mudança se endividaram para pagar seus empréstimos, frequentemente tendo que vender seus bens e até mesmo a terra. Muitos contribuíram para inchar as periferias das cidades, sendo que nem sempre o meio urbano proporcionava alternativas reais (Stedile, Fernandes, 2012).

Mesmo que a atenção para as práticas de produção tenha sido sempre presente dentro do MMC/SC, o compromisso em direção à agroecologia se consolidou especialmente a partir do ano de 2000. Minhas interlocutoras evidenciaram dois fatores na origem desta passagem: a introdução no Brasil da lei de liberação dos transgênicos (lei 11.1105 de 2005); a adesão do MMC à *Via Campesina*, já envolvida numa reflexão sobre o modelo popular de agricultura camponesa (Cinelli, 2012). A afirmação da agroecologia no MMC/SC não se traduziu simplesmente na incorporação de mais uma reivindicação, mas estimulou uma restruturação das lutas do movimento, marcando o início de uma nova fase no seu percurso político (Boni, 2012). Esta fase é caracterizada por uma redução significativa da participação das mulheres camponesas —em alguma medida por conta do alcance de conquistas significativas no âmbito dos direitos sociais—, mas também por uma radicalização do compromisso do MMC em torno dos temas da defesa do meio ambiente, da produção orgânica, da soberania e da segurança alimentar, entendidas como diretos dos povos de definir suas próprias políticas de produção, distribuição e consumo de alimentos, de modo a garantir para todos uma alimentação regular, em quantidade e qualidade suficientes, no respeito da sustentabilidade ambiental e das diferenças culturais (Ibidem).

Atualmente algumas das principais práticas agroecológicas promovidas pelo MMC/SC são relacionadas à recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas; ao cultivo de plantas medicinais e à produção de fitoterápicos; à construção de canais alternativos de

comercialização; à criação de animais crioulos; ao cultivo da horta orgânica e à produção de alimentos saudáveis; à recuperação da mata nativa.

7. A PESQUISA COMO CO-CONSCIENTIZAÇÃO: O POTENCIAL DECOLONIAL DAS PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS

As rodas de conversa são uma ferramenta eficaz para discutir alguns aspectos da pesquisa junto com as participantes, especialmente quando elas não têm tempo, energias ou interesse para se envolver em um exame mais aprofundado dos textos produzidos pela pesquisadora (Lassiter, 2005). Dessa forma, negociei a realização de alguns momentos de devolução-discussão-formação com o objetivo de discutir com as minhas interlocutoras as intuições emergidas no decorrer do processo de pesquisa e de verificar sua relevância com para o movimento. A maioria das mulheres que participaram tinham me hospedado em suas casas, durante a fase intensiva de meu trabalho de campo, mas estavam presentes também outras amigas e vizinhas.

Dadas as reticências e as resistências que já mencionei, nas rodas de conversas a discussão foi mediada pelo instrumento do genograma, em virtude da sua utilidade para recuperar dimensões esquecidas, desconhecidas ou ignoradas (Rosenbaum, 2009). No debate, privilegiamos as ligações entre as histórias familiares das participantes e o contexto regional, detendo-nos sobre temas como: as trajetórias migratórias[7], o assentamento nas novas terras em Santa Catarina, a relação com os habitantes precedentes, as práticas de agricultura herdadas das mães, as práticas de agricultura com que entraram em contato no novo contexto, a ruptura introduzida pela Revolução Verde, suas consequências sobre a realidade atual do campo, as práticas e reflexões agroecológicas desenvolvidas no MMC/SC.

Diferentemente de como tinha acontecido anteriormente, a existência de populações locais no momento da chegada dos migrantes oriundos do Rio Grande do Sul foi explicitamente afirmada desde o início. Além disso, foram lembrados e denunciados episódios de violência, expulsões e assassínios de indígenas, e especialmente caboclos:

> A: não podemos esquecer também que quando eles (os migrantes) chegaram em Santa Catarina e no Paraná, tinham pessoas que moravam aqui (…). Daí aonde que tinha um caboclo, um brasileiro, era discriminado. O que eu quero chegar a dizer é que eles vieram reproduzindo:

7 Todas as militantes do MMC envolvidas na pesquisa fazem parte da geração que cumpriu a viagem migratória do Rio Grande do Sul para o Oeste de Santa Catarina ou da primeira geração que nasceu no novo contexto.

> eles vieram da Europa à procura de terra e daí eles também discriminaram aqui (…). N: olha ali na Poçato, eu sei umas histórias cabeludas, terríveis, de pessoas que venderam as terras para os outros, mas eles se apossaram, invadiram e mataram os caboclos. Teve um tio meu que assistiu: o cara se ajoelhou com a família, impedindo que tirassem a terrinha deles, morreram todos! (intervenções de Ângela de Deus e Nelsa Pagno, militantes do MMC no município di Dionísio Cerqueira).

Durante a discussão, as participantes reafirmaram o que já tinham evidenciado nas entrevistas sobre a educação racista recebida dos seus pais e as restrições a respeito das escolhas matrimoniais e das atividades no tempo livre (Oliveira, 2001), lembrando os sentimentos de medo vividos na infância e na adolescência em relação aos caboclos:

> A: a gente tinha muito medo, eu tinha medo dos negros, mãe de Deus! I: porque os pais botavam medo, falavam que eles eram bandidos. A: que moravam no mato, eu me matava de medo (…) I: tipo, quando eu tinha 17-18 anos, uma tarde de domingo, tinha um matiné na minha comunidade e eu dancei com um brasileiro, mas nem era negro, era meio avermelhado. Minha irmã sabia que meu pai não gostava de negros e foi para casa antes de mim, para contar que tinha dançado com um brasileiro. Quando voltei, meu pai fez o maior escândalo, me xingou, me xingou, me xingou como se o caboclo fosse um bicho, de raiva que ele tinha dos caboclos (intervenções de Adiles Pelisser e Ivanete Mantelli, militantes do MMC no município de Palma Sola).

Para explicar estas atitudes racistas, que continuam existindo hoje, se bem que atenuadas, as participantes se referiram a um choque cultural e, em particular, ao embate entre diversas concepções do trabalho da terra que se verificou no momento da colonização.

> A: o pessoal que vivia aqui, ele tinha outra maneira de pensar a produção: eles desmatavam, queimavam um pedacinho, plantavam e produziam num pequeno espaço para o consumo mesmo. R: eles usavam muito da natureza também. N: da caça também. D: eu sei que os caboclos plantavam as rocinhas, daí para eles comprar no comércio, eles trabalhavam de diarista, pião. A: ou trocavam. N: eles faziam muito fumo, vassouras, cestos e vendiam também (…) A: e quando chegaram (os migrantes): "aqui vocês estão errado na forma de plantar, de produzir". N: e eles (os *caboclos*) foram mão de obra barata (intervenções de Ângela de Deus e Nelsa Pagno, militantes do MMC no município de Dionísio Cerqueira e de Delci Gonçalvez, militante em São José do Cedro).

Ao delinear estas diferentes maneiras de viver e de produzir alimentos, minhas interlocutoras aludiram a visões estereotipadas, reconduzíveis ao modelo binário da diferença étnica. Este contrapõe os colonos

—associados ao dinamismo, à modernidade e a uma "laboriosidade 'congênita' por pertencimento étnico" (Franzina, 2008, p.45; tradução minha)— e os caboclos, vistos como atrasados, passivos e, de alguma forma, derrotados pela marcha da história[8]. Cito em seguida algumas frases, extraídas das rodas de conversa, que me parecem significativas a esse respeito: "eles (os caboclos) tinham uma cultura totalmente diferente de nós, porque nós que somos descendentes de Europeus somos aqueles de fazer, de desmanchar, de construir, de produzir, de acumular, eles não, eles não têm isso" (intervenção de Mirian Dalla Vecchia, militante do MMC no município de Anchieta). "Eles não trabalhavam. O que é que eles faziam na época eram peneira de taquara, os cestos, cestinha tudo que é tipo, nunca vi um trabalhar na roça ou que tivesse terra. I: eles trabalhavam se eles queriam e eles só plantavam o que eles precisavam para sobreviver" (intervenção de Adiles Pelisser e Ivanete Mantelli, militantes do MMC no município de Palma Sola). "O pai da madrasta da Zenaide e da Mirian, ele é um dos primeiros aqui de Anchieta, ele podia ser um homem muito rico, ele vivia acomodado. Ele era uma pessoa humilde, não tinha ganância. Eles (os caboclos) viviam para eles, o dia que eles queriam trabalhar trabalhavam, o dia que eles queriam caçar eles viviam de caça" (intervenção de Onorabile Mapelli, militante do MMC no município de Anchieta). "O: nem se envolviam para querer um pedacinho. A: não, não se mexiam, por isso morreram tudo. Z: morreram? I: foram matados" (intervenções de Onorabile Mapelli e Zenaide Da Silva, militantes do MMC no município de Anchieta e de Ivanete Mantelli, militante em Palma Sola). "L: a cultura deles era o que? 'Vamos plantar mandioca para nós ter o que comer' e o povo que veio da Europa já era mais ganancioso, queria era dinheiro" (intervenção de Lucimar Roman, militante do MMC no município de São José do Cedro e coordenadora estadual do MMC/SC). "Z: os nossos antepassados eram gente que trabalhava, que não tinha medo do serviço, mas às vezes trabalhavam tipo escravos e eram mandados. E esses brasileiros que já estavam no Brasil eles não eram mandados, trabalhavam quando queriam, se queriam. L-Z: e faziam o que queriam" (intervenções de Lourdes Schein, militante do MMC no município de Palma Sola e Zenaide Da Silva, militante do MMC em Anchieta e coordenadora da regional de São José do Cedro).

A roda de conversa e o genograma permitiram, em boa medida, desviar as hesitações e os silêncios que eu tinha percebido nas entrevistas e nas trocas do dia-a-dia. Portanto, a partir dos pontos de

8 É significativo o uso dos tempos verbais passados em relação aos caboclos por parte das participantes às rodas de conversa.

vista manifestos, foi possível interrogar o olhar através do qual se observa a Outra e se interage com ela (Cima, 2009). Propus então uma comparação específica: entre as narrativas que sustentaram a colonização do Oeste catarinense e as que justificaram a Revolução Verde, sobre as quais o movimento —pelo seu engajamento nas práticas agroecológicas— já desenvolveu uma reflexão profunda. Em particular, examinamos as dicotomias tradição/progresso, subsistência/lucro, subdesenvolvido/desenvolvido, atrasado/inovador, ativas em ambos os processos. Emergiu, então, que se, por um lado, a propaganda da Revolução Verde opunha a modernidade da qual era promotora às práticas de agricultura "tradicionais", que teriam sido superadas junto com os camponeses que tivessem recusado de aderir ao progresso; por outro, a colonização tinha legitimado a marginalização das modalidades de produção de alimentos das populações locais —e as visões de trabalho da terra a elas subjacentes— porque consideradas "subdesenvolvidas" e ineficientes em relação ao vasto emprego de espaço e aos escassos rendimentos obtidos.

A comparação entre a colonização e a Revolução Verde —duas dimensões de um processo de "imposição da modernidade"— e a avaliação de seus efeitos em termos de expulsões da população do campo e exclusão dos saberes populares em favor de soluções verticais, ancoradas em uma perspectiva unilinear, permitiram às participantes das reuniões de devolução de discussão encontrar nelas mesmas algo que pudesse servir como ponte para as Outras (Wikan, 2013).

> De uma certa maneira você percebe que o domínio dos Europeus com os de origem brasileira no passado e o domínio do capitalismo com o presente, com as pessoas hoje, só mudou algumas coisas, mas que na verdade, se você analizar, é só uma maneira diferente de dominar, mas que existe e que nós temos que aprender a lidar com isso, mas a lidar de uma maneira onde venha a nosso favor e não contra nós (intervenção de Zenaide Da Silva, militante do MMC em Anchieta e coordenadora da regional de São José do Cedro).

A ativação de ressonâncias e a evocação de experiências comuns mitigaram as contraposições exotizantes implícitas na visão reificada das identidades étnicas construídas com base no mito da descendência (Muraca, 2015) e motivaram uma problematização do carácter "cultural" das diferenças, à luz dos processos históricos, das relações de poder e das ideologias discriminatórias que contribuíram para construí-las (Freire; Macedo, 2008). A focalização sobre a proximidade de vivências agiu também no plano do reconhecimento da dívida que a agroecologia tem para com os saberes de indígenas e caboclos. Em particular, a consciência de que a agroecologia praticada pelo

MMC/SC resgata e —à luz de novos critérios científicos, econômicos e técnicos— proporciona sentidos inéditos não apenas ao trabalho silencioso das antepassadas, mas também aos princípios de produção das populações nativas (o respeito para com os ciclos naturais, a sensibilidade para com os ecossistemas, a orientação prioritária para a vida), estimulou um questionamento do significado da palavra "modernidade" (Rabhi, em www.pierrerabhi.org, último acesso em 25 de setembro de 2016):

> L: se você avaliar o que não sabia produzir e o que sabia —se é que se diz "saber produzir"— o que não sabia produzir tinha muito mais vida, mais saúde, não tinha mais dinheiro, mas tinha muito mais vida. Porque hoje o povo trabalha para quem? Para as grandes empresas, essa revolução que se diz que veio para aumentar o poder do povo, veio para dominar, para tornar escravo. Os primeiros que vieram no Brasil escravizaram os negros e hoje o próprio branco escraviza o branco (...). O que é buscar a felicidade? O que é viver bem? Porque hoje para viver bem você tem que ter toda a modernidade (... mas) o que é viver bem? É ter dinheiro ou ter saúde? É uma pergunta para se fazer (intervenção de Lucimar Roman, militante do MMC no município de São José do Cedro e coordenadora estadual do MMC/SC).

8. CONCLUSÕES

A realização dos encontros de devolução-discussão-formação visou manifestar a minha vontade de me experimentar em uma pesquisa orientada para produzir ações, além de conhecimento. Além disso, ofereceu-me a ocasião de julgar, junto com minhas interlocutoras, a validade político-pedagógica, de algumas interrogações acerca da ligação entre agroecologia e pensamento decolonial: em particular, de que forma as práticas agroecológicas podem contribuir para problematizar a ideologia desenvolvimentista própria, não somente da Revolução Verde, mas também das políticas migratórias associadas ao nascimento da pequena agricoltura em Santa Catarina? A luta agroecológica pode contribuir para construir percursos de conscientização a respeito da exclusão das práticas de produção e das concepções do trabalho da terra das populações locais, para além das mulheres? A possibilidade de que estas perguntas gerem um percurso mais articulado acerca da relação com a alteridade dependerá do interesse do MMC/SC. De toda forma, acredito que uma reflexão mais profunda sobre a dimensão da complexidade sociocultural, voltada a de-essencializar as diferenças e considerar as relações de poder dentro das quais ocorre o encontro com a Outra, tornaria mais crítica a proposta político-pedagógica do MMC, seja em relação ao contexto de Santa Catarina, seja em relação ao movimento nacional.

Até aqui, à luz das reflexões surgidas no decorrer da entografia colaborativa com o MMC/SC e retomando a tríade aprender/desaprender/reaprender proposta por Walsh (2013) para qualificar a luta decolonial dos movimentos sociais, podemos afirmar que a agroecologia como terreno de decolonização se expressa:

- antes de tudo, no compromisso para *desaprender* as dicotomias tradição/progresso, subsistência/lucro, subdesenvolvimento/desenvolvimento, atraso/inovação próprias de uma visão moderno-colonial, que modificou profundamente "o original significado da agricultura, de atividade que operava uma atenta salvaguarda do capital natural dos terrenos férteis e dava à sociedade comida e alimento (…) numa atividade dedicada prevalentemente à produção de produtos agrícolas para o lucro" (Shiva, 1990, p. 123; tradução minha).
- ainda em um convite para se *reaprender* os saberes femininos, camponeses e indígenas, aperfeiçoados de geração em geração com base na coevolução entre sistemas naturais e culturais (Norgaard apud Gomes, 2011). Não se trata simplesmente de substituir o pacote tecnológico convencional com práticas e princípios de produção, recuperados de um passado utópico e ancestral, mas sobretudo de reinterpretá-los a partir dos desafios do presente (Walsh, 2002).
- finalmente, em um pluralismo epistemológico que implica novas *aprendizagens* e possibilita um diálogo entre saberes originados de bases diferentes e historicamente não comunicantes (Gomes, 2011). As aquisições das ciências (agrárias e não) e das instituições (as universidades, os centros de pesquisa, etc), desta forma, podem integrar os saberes populares e os conhecimentos enraizados nas lutas dos movimentos sociais, em um processo que incentive a participação de todos os sujeitos envolvidos e a autonomia das comunidades camponesas (Ibidem).

BIBLIOGRAFIA

Almeida, J. 2002 "Agroecologia: paradigma para tempos futuros ou resistência para o tempo presente?" em *Desenvolvimento e meio ambiente*, N°6, pp. 29-40, jul./dez..

D'Angelis, W. R. 2006 "Para uma história dos índios do oeste catarinense" em *Cadernos do CEOM***.** *CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina* (Chapecó: Argos), ano 19, N° 23, pp. 265-343.

Brunello, P. 1998 "Índios e colonos italianos no sul do Brasil" em Fleuri, Reinaldo (org.) *Intercultura e Movimentos Sociais*. (Florianópolis: MOVER/NUP).

Caldart, R. S. 2004 *Pedagogia do Movimento Sem Terra* (Expressão Popular: São Paulo).

Caporal, F. y Costabeber, J. A. 2004 *Agroecologia alguns conceitos e princípios*. (Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA).

Cima, R. 2009 *Incontri possibili. Mediazione culturale per una pedagogia sociale* (Roma: Carocci).

Corossacz, V. R. 2012 "In bilico tra colore e classe. Esperienze di bianchezza tra uomini bianchi di Rio de Janeiro" em Casella, Anna P. (org.) *Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana* (Novalogos: Aprilia).

Dolci, D. 1985 *Palpitare di nessi. Ricerca di educare creativo a un mondo non violento* (Roma: Armando).

Fals Borda, O. 2009 [1979] "Cómo investigar la realidad para transformarla" em *Una sociologia sentipensante para América Latina* (Buenos Aires/Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores).

Fernandes, B. M. y Stédile, J. P. 2012 *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil* (São Paulo: Expressão Popular/ Fundação Perseu Abramo).

Franzina, E. 2008 *L'America Gringa. Storie italiane d'immigrazione tra Argentina e Brasile* (Parma: Diabasis).

Freire, P. 1987 *Pedagogia do oprimido* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Freire, P. y Macedo, D. 2008 *Cultura, lingua, razza. Un dialogo* (Udine: Forum).

Gohn, M. G. 2011 *Movimentos sociais na contemporaneidade*. Trabalho encomendado pelo grupo Educação e Movimentos Sociais, 33ª Reunião Anual da Anped (Caxambú).

Gomes, J. C. C. 2011 "As bases epistemológicas da Agroecologia" em Caporal, Francisco R.; Azevedo, Edisio O. de (orgs.) *Princípio e perspectivas da agroecologia* (Curitiba: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná).

Grzybowski, C. 1987 *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais do campo* (Petrópolis: Vozes-Fases).

Lander, E. (org.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Lassiter, L. 2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press).

Motta, S.; Esteves, A. M. 2014 "Editorial: The Pedagogical Practices of Social Movements" em *Interface: a journal for and about social movements*, v. 6, pp. 1-26, may, 2014.

Muraca, M. 2015 "Práticas pedagógicas populares, feministas e decoloniais do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina. Uma etnografia colaborativa". Tese (doutorado interdisciplinar em Ciências Humanas) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Mayo, P. 2008 *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti* (Sassari: Carlo Delfino).

Ndiaye, M. T. Y. 2016 "A agroecologia, alternativa ao modelo agrícola desenvolvimentista na África". Disponivél em: www.codesria.org. Acesso em: 25 setembro de 2016.

Oliveira, A. P. de 2001 "'Brasileiros' e 'de origem' na oralidade cotidiana escolar: emblemas de uma tensão interétnica". Dissertação (Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

Pacheco, J. O. 2012 "Antropologia, etica e regulamentaçao da pesquisa". Seminário - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis..

Paulilo, I. M. y SChmidt, W. 2003 (orgs.) *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina* (Florianópolis: Editora da UFSC, 2003).

Piasere, L. 2013 "L'etnografia come esperienza" em Cappelletto, Francesca (org.) *Vivere l'etnografia* (Firenze: Seid).

Piussi, A. M. 2011 "Co-costruire apprendimento e conoscenze come bene comune: partnership tra università comunità per la ricerca socialmente responsabile e trasformativa". Seminário - Universidade de Verona.

Rabhi, P. 2016 "J'ai un énorme contentieux avec la modernité" em: www.pierrerabhi.org. Acesso em: 25 setembro de 2016.

Renk, A. 2006 "A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros" em *Cadernos do CEOM***.** *CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina*, Chapecó: Argos, ano 19, Nº 23, pp. 37-71.

——— 2004 *Narrativas da diferença* (Chapecó: Argos).

Rosembaum, F. 1997 *Approche transculturelle des troubles de la communication* (Masson: Paris).

Santos, S. C. dos 1998 "Os Índios Xokleng e os imigrantes" em Fleuri, Reinaldo (org.) *Intercultura e Movimentos Sociais* (Florianópolis: MOVER/NUP).

Schmitt, C. J. 2009 "Transição agroecológica e desenvolvimento rural: um olhar a partir da experiência brasileira" em Balestro, Moisés V.; Sauer, Sérgio (orgs.). *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (São Paulo: Expressão popular).

Shiva, V. 1990 *Sopravvivere allo sviluppo* (Torino: Isedi).

Stédile, J. P. 1997 "O MST e a questão agrária". Entrevista com Alfredo Bosi, Marco Coelho e Dario Borelli en *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, Nº 31, pp. 69-97, set./dez., 1997.

Walsh, C. 2013 "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos" em Walsh, Catherine (org.) *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. (Quito: Abya-Yala).

——— 2002 "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador" em Fuller, Norma (org.) *Interculturalidad y Política: desafíos e possibilidades* (Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales).

Werlang, A. 2006 *Disputas e ocupação do espaço no oeste catarinense. A articulação da Companhia Territorial Sul Brasil* (Chapecó: Argos).

Wezel, A. 2009 et al. "Agroecology as a science, a movement and a practice. A review" em *Agronomy for Sustainable Development*, Nº 4. pp. 503-515, out./dez.

Wikan, U. 2013 "Oltre le parole. Il potere della risonanza" em Cappelletto, Francesca (org.) *Vivere l'etnografia* (Firenze: Seid,).

Gennaro Ascione

IN-ACTUALIDAD DE LA OPCIÓN DECOLONIAL

ENSAMBLAJES, SABERES, NARRACIONES, CONCEPTOS* [1]

Indians, niggers: same thing.
Jim Jarmusch, *Ghost Dog*

ENSAMBLAJES

En la cantera tobosa de la Pietatella el aire es fresco, acuminado y denso, confuso al olfato por el plomo fundido y por la tinta punzante. Silba al resbalar del papel virgen, con espectros sonoros distinguibles en gramajes. Vibra de movimientos concéntricos por los gestos, suspendidos entre sabiduría artesana y cadencia biomecánica, de Gennaro Morelli: maestro del arte de la impresión (Altobelli, 1793:64-78-208). Gennaro es una vanguardia tecnológica en Europa de esa época. En una noche de otoño tardío, en 1750, junto a su cliente y huésped Raimondo di Sangro, príncipe de Sansevero, Gennaro está experimentando una técnica nunca empleada antes (Di Sangro, 2008: 22): la impresión simultánea de cuatro colores en una sola pasada de tórculo, con los nuevos caracteres móviles forjados en las fundiciones Kommarek (Garzya, 2006); ejemplares únicos en el Reino, lustre de la imprenta privada de Raimondo y causa de la envidiosa admiración del

* Ascione, G. 2014 "In-attualità dell'opzione decoloniale. Assemblaggi, saperi, narrazioni, concetti" en Ascione, G. (ed.) *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti* (Salerno: Arkoiris).

1 Traducción de Daniela De Angelis, Fabiana Gallo y Marialisa Lauri.

rey Carlos (tanto que el Borbón los hará suyos dentro de unos pocos meses por setecientos escudos)[2].

Dado que los censores dominicos de la curia napolitana han prohibido ya algunos de sus libros, Gennaro y Raimondo manejan a escondidas el Rojo, su primo el Cremisi de los homópteros del roble, el Negro y el Verde. Esta cuatricromía es todo menos un capricho. Es más bien una necesidad impuesta a la *Lettera Apologetica*[3] no por la audaz explicación química del milagro de la licuación de la sangre del patrón de la ciudad, sino por el singular nivel de sofisticación del código *quechua* de notación decimal, al cual Raimondo tiene la intención de iniciar a su futuro lector. Aquel código que, gracias a su precisión, fascinó un admirado de Sangro: los *quipus* (De Chiara,2005: 26-78). Se trata de nudos. O más exactamente de tres tipos diversos de nudos, en unos cordoncitos de lana, que representan cada uno una cifra según la posición ocupada dentro de una matriz secuencial heptasílaba ordenada sobre dos ejes ortogonales, capaz de expresar números finitos hasta el infinito, donde el color identifica la pertenencia a la clase de objetos reales que se deben cuantificar. Durante más de doscientos años, los *spagnuoli* habían creído que los *quipus* escondían maleficios urdidos contra ellos; por eso su destrucción sistemática fue acompañada del exterminio del pueblo que guardaba sus secretos. Los funcionarios incas, de manera más pragmática, utilizaban esos nudos desde el siglo XIII para llevar la contabilidad de los negocios, en el ámbito militar y en la gestión de los almacenes[4] (Poma de Ayala, 1980). Para llegar a la realización de

---

2 "Sabemos por un testimonio documental que el rey había adquirido en 1751, por setecientos escudos, la imprenta que tenía en su casa el príncipe de Sansevero", "fascinado" por la belleza de esos caracteres, y que la había "metido en la regia imprenta" (Martinelli, 1987: 128). Circunstancia ya documentada por Edoardo Nappi: "Banco dello Spirito Santo, periódico copiapólizas, matr. 1567, partida de 19,40 ducados, cancelada el 3 de noviembre de 1750. A Mariano Cocucci D. 19,40, y por él a Nicolò Kommarek, saldando y finalizando los pagos de todos los caracteres y otros trabajos hechos por él y entregados para su uso y servicio, de eso se cumple la orden y se efectúa el pago" (Nappi, 1975: 49).

3 Los asuntos tratados en la *Lettera Apologetica* van desde el arte militar hasta los sistemas de escrituras de la antigüedad, desde la exégesis bíblica hasta la sangre de San Jenaro, para llegar hasta el extenso tratado de la descodificación de los *quipus*, elaborado en sentido neoplatónico como exaltación hermética de la sabiduría universal de la cual cada pueblo, también prehispánico, sería inevitablemente guardián en sus propias formas culturalmente determinadas (cf. R. Di Sangro, *Lettera Apologetica dell'Esercitato accademico della Crusca contenente la difesa del libro intitolato Lettere d'una Peruana per rispetto alla supposizione de' Quipu scritta dalla Duchessa di S*** e dalla medesima fatta pubblicare*, Nápoles: Alos, 2002 [ed. Original 1750]).

4 No puede excluirse que los *quipus* constituyeran al mismo tiempo las sílabas del código escritural inca articulado en palabras: *capacquipu*. Véase el controvertido texto de L. L. Minelli,

un código dotado de análoga eficacia lógica, aunque irremediablemente huérfano del color en cuanto variable identificativa, la modernidad deberá esperar las primeras tentativas del ingeniero Robert Berner de introducir el estándar informático binario de siete bit ASCII[5], acrónimo de *American Standard Code for Information Interchange*. Estamos en 1958. En ese momento "América" ya es una consolidada usurpación meta-geográfica, y Berner ya ha esbozado el código entero, pero IBM (de la que Bob es dependiente) todavía no ha desarrollado una solución *hardware* adecuada (para entendernos, un homólogo funcional de los cordoncitos de lana): las tarjetas perforadas de última generación en las que se debería implementar el ASCII no estarán acabadas antes de 1963. Sin embargo, en su exordio del año siguiente, esas tarjetas serán protagonistas de la primera aplicación de la informática a las ciencias sociales (Latham, 2000: 51): el volumen *Becoming Modern*, destinado a convertirse en un clásico de la sociología, al que Alex Inkeles y David Smith encargaron la *hybris* racista de Occidente de medir el nivel de modernidad alcanzado por cada pueblo del planeta[6].

Fue precisamente en la primera mitad de los años sesenta, años de fe inquebrantable en la modernización como síndrome universal, que Stephen Toulmin empezó a reflexionar sobre una cuestión que le pareció sistemáticamente desatendida por la reflexión crítica: el *íncipit* de lo que aceptamos como *modernidad* no puede ser individuado de ninguna manera en el tiempo, de seguro en ningún tiempo que no sea de inefable duración o extensión[7]. De hecho, a lo largo de las dos décadas siguientes le pareció siempre más claro que ninguno de los pilares sobre los cuales se apoyaba la autobiografía del Occidente moderno podía encarar la menor prueba de estrés de coherencia lógica, aunque argumentativa: la invocación de Renacimiento, Humanismo y Racio-

---

5 ASCII es, hasta la fecha, el instrumento de traducción del código binario en los 128 caracteres alfanuméricos de base. A los siete bit fundamentales se añade el octavo, utilizado para el control del error de codificación.

6 Cf. A. Inkeles y D. H. Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*, Cambridge: Harvard University Press, 1974. El estudio se basaba en unos cuestionarios cumplimentados por machos adultos de algunos países del Tercer Mundo, con el fin de recoger y cuantificar informaciones sobre las experiencias de contacto de los encuestados con realidades y circunstancias llamadas "modernas" (fábricas, grandes ciudades, etc.) Estos datos eran puestos en relación con los obtenidos por un estudio cualitativo sobre las características de las sociedades de los estados considerados, y con unos indicadores conductales como "leer el periódico", "escuchar la radio" o "votar". El resultado fue un índice agregado llamado Escala Global de Modernidad.

7 El volumen recoge diferentes ensayos que Toulmin escribió a partir de los años Ochenta, que se relacionan con unas reflexiones suyas elaboradas ya en la primera mitad de los años Sesenta. En particular, se trata de algunos artículos propuestos a la revista "Dedalus" y nunca publicados.

nalismo, modalidad privilegiada de atribución de sentido a la construcción del mundo en cuanto moderno, le pareció asumir connotaciones litúrgicas más que históricas. Por lo tanto, en el espacio teórico de su *Cosmópolis*, la descripción del proceso deductivo que el mismo Toulmin provocativamente había postulado justo en 1958 en *Los usos de la argumentación* (Toulmin, 1958) le debió resonar como un presagio inconsciente. "La lógica —sostenía Toulmin en los mismos días que Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca publicaban su *Tratado sobre la argumentación* (Perelman; Olbrechts-Tyteca,1958)— no tiene nada que ver con las *modalidades* de nuestro inferir, o con cuestiones de *técnica*: su función primaria es de tipo retrospectivo y justificatorio"[8].

Así pues, a finales de los años cincuenta del siglo pasado, el polinomio heterogéneo Toulmin-Perelman-Olbrechts-Tyteca trabajaba en el proyecto de liberar la lógica de los formalismos propios de la retórica, mientras que los propios de la matemática ya habían sido aniquilados por el rigor formal de los teoremas de incompletitud de Gödel (Gödel, 2011). Una nueva concepción de la lógica iba tomando forma de la silepsis entre el sujeto sentiente y el logicista: la lógica ya no es dominio exclusivo de la filosofía, sino una frontera extensa, orientada hacia la más aún ilusoria aspiración de la gestión discursiva y racional de la incertidumbre en los asuntos humanos. *Incertidumbre* a la que David Hume ya se había resignado, hasta el punto de imaginar el "crepúsculo de la probabilidad" como umbral del saber humano (Garganiu, 1975: 75). *Humano* construido, en ese contexto particular que fue la academia británica, fulgurada ya desde la primera mitad del siglo XX por las tesis de Ludwig Wittgenstein (Janik; Toulim, 1975: 5-21), como objeto de las ciencias del espíritu, las que Wilhelm Dilthey ya quiso en la segunda mitad del siglo XIX y Hans George Gadamer refundó sucesivamente en su *Verdad y método* (Gadamer,1960). Un *humano* conocible por medio de procedimientos distinguibles y distintos de aquellos aptos para el conocimiento de la naturaleza. Precisamente el mismo *humano* al que Jean Piaget iba contraponiendo, en los años sesenta del siglo XX, una concepción anti-positivista y anti-evolucionista, según la cual las ciencias del Hombre y las de la Naturaleza no son inconmensurables. Todo lo contrario. Cada una y todas participan en una espiral recursiva dentro de la cual las diferenciaciones atañen, en última instancia, no tanto a aspectos ontológicos cuanto a las infinitas posibles colocaciones del sujeto cognoscente en relación con sí mismo en cuanto objeto cognoscible:

---

8 S. Toulmin, *The Uses of Arguments*, cit., p. 6. Las traducciones de los textos citados en este volumen, salvo indicación en contrario, son de los traductores de cada ensayo.

> El sujeto no conoce el objeto excepto a través de sus propias actividades, pero no aprende a conocer a sí mismo salvo actuando en los objetos. Entonces, la física es una ciencia del objeto, pero recurre a este solamente a través de las estructuras lógico-matemáticas debidas a las actividades del sujeto. También la biología es una ciencia del objeto, pero el ser vivo que la misma estudia gracias a los instrumentos tomados en parte de la física-química representa, al mismo tiempo, el punto de partida de un sujeto de comportamiento, cuyo resultado final es el sujeto humano. La psicología y las ciencias del hombre estudian el sujeto humano utilizando en cierta medida las técnicas de las ciencias precedentes: pero, por otro lado, el sujeto humano construye las estructuras lógico-matemáticas que dan origen a las formalizaciones de la lógica y de la matemática. En su globalidad, el sistema de las ciencias participa en una espiral sin fin, cuya circularidad no es impotencia o defecto, sino que expresa en su forma más general la dialéctica del sujeto y del objeto (Piaget, 1972).

Las estructuras lógicas, por tanto, (y no sus referentes sensibles o abstractos, cuyo estatuto de realidad es un problema que va mucho más allá de las pretensiones de esta introducción), lejos de ser hipóstasis vagamente filogenéticas de realidades universales, resultan ser atadas por tramas a oscuras a la vida orgánica en la cual los sujetos que las emplean para dar sentido a la realidad existen. Si las etologías confían en la existencia del nexo "comportamiento animal - medio ambiente", y si las genéticas, a menudo a pesar de sus propias premisas que resuenan por los megáfonos mediáticos, están obligadas a admitir la irrelevancia del gen por sí mismo frente a la intricada arquitectura que regula las relaciones entre genoma y estímulos externos, entonces el saber en cuanto actividad de la especie humana no puede ser otra cosa que conocimiento eco-lógico. Adquisición, esta, que parece una arraigada conciencia tras-histórica en todos esos sistemas sociales "otros" que Occidente ha encontrado durante su expansión colonial.

SABERES

Trabajar en un libro significa a menudo imaginarse de dar forma a convulsas representaciones diagramáticas de nuestros recorridos, con sus redundancias, los callejones sin salida y las morfogénesis gobernadas por el caso. Significa, a veces, figurarse de adoptar un criterio decisorio con alusiones teleológicas para admitir después su naturaleza inconfesablemente retroactiva. Entonces, ¿por qué *esta* reseña de Estudios decoloniales? ¿Por qué *estos* autores y *estos* artículos, en el vasto panorama intelectual que a partir de la mitad de los años noventa del siglo XX puede ser individuado por medio de la etiqueta académica "Estudios Decoloniales"? Reconstruyendo parte de las motivaciones de estas elecciones, algunas consideraciones eco-lógi-

cas funcionarán como instrumento de codificación, al igual de lo que Giambattista della Porta, criptógrafo de Nápoles, ciudad en donde se imprimió su *De Furtivis Literarum Notis* (1563), quiso nominar "gusano literario". Mi personal interés por el debate sobre la relación entre América Latina y modernidad nace aproximadamente alrededor de 2004, gracias al descubrimiento casi accidental de la revista "Nepantla. Views from South", editada por la Duke University Press entre 2000 y 2003[9]. Imprevistos no extraños para quien se ha hallado viviendo en los albores de la digitalización de los recursos bibliotecarios y por tanto convirtiendo el web semántico en su propio substrato de investigación. "Nepantla" recogía las reflexiones de muchos estudiosos latinoamericanos, algunos de los cuales presentes en este volumen, que ya desde los primeros años noventa habían elaborado posiciones radicales y originales con respecto al papel del colonialismo europeo en la realización del andamiaje organizativo, ideológico y epistemológico del edificio —perennemente incompleto, añadiría literal Jürgen Habermas— de la modernidad.

En los mismos años durante los cuales los estudios poscoloniales, con su énfasis en el logocentrismo teórico y su deuda con la India, se ganaban cátedras en los departamentos y espacio en los estantes de las librerías del mundo anglófono, la perspectiva latinoamericana que iba reuniéndose en torno a "Nepantla" me pareció menos sensible al encanto del posmodernismo y de la crítica posicional a cualquier gran narración de la historia del mundo, y bastante activa en el intento de producir una narración alternativa de la historia de los últimos cinco siglos[10]. La definición misma de *decolonial*, en lugar de *poscolonial*, servía sin duda a la causa de la construcción de una identidad política, académica e institucional que tuviera como referente explícito una "idea de América Latina" diferente de las precedentes construcciones coloniales e imperial, y reconocible dentro del panorama internacional de la producción global de saberes (Mignolo, 2007).

La construcción heterogénea del campo de los estudios decoloniales refleja, muy lejos de agotarlas en sí, la complejidad, la fertilidad, las transformaciones y las contradicciones de ese enorme laboratorio sociopolítico que es América Latina después de la Guerra Fría. Razón por la cual, antes que elegir los ensayos más recientes a disposición, se

---

9 Mis búsquedas sobre la relación entre estudios decoloniales, poscoloniales y movimientos sociales son el tema de G. Ascione (2009) *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*.

10 Por lo que se refiere a la difusión de los estudios poscoloniales en Italia véase M. Cariello, S. Guarracino, F. Iuliano, A. Marino, E. Picarelli e K. E. Russo (2012: 307-380).

ha optado para recoger en estas páginas esas contribuciones que, singularmente y en las referencias recíprocas, marcan unas transiciones conceptuales significativas, unas fracturas. Fracturas que, en cuanto tales, desvelan territorios epistémicos que después serán normalizados y relativamente esterilizados; fracturas que, precisamente en su instabilidad heurística, sugieren rutas de búsqueda, reflexiones y profundizaciones que atraviesan el espacio teórico y político "América Latina" y al mismo tiempo concurren a su producción(Escobar y Mignolo, 2009). Un espacio hecho de conflictos y de nuevas configuraciones del poder, en las que algunos elementos se imponen a la atención de quien quiera contribuir a esbozar un significativo fresco de historia social de la contemporaneidad global. Me refiero al protagonismo de los movimientos indígenas, a la afirmación de coaliciones políticas de matriz por lo general "progresista"(Mezzadra, 2012), a la integración progresiva de las diferentes economías de escala en el sistema económico regional, a su vez motor continental de la promoción de BRICS (Brasil, India, Rusia, China, Sudáfrica) al nuevo campo de interconexión en donde se colocan algunas de las actuales fronteras de extracción, producción y destrucción del valor en el capitalismo contemporáneo. Las elecciones de Ricardo Lagos (2000) y Michelle Bachelet (2006) en Chile, la de Cristina Fernández de Kirchner (2007) en Argentina, de Luis Inácio Lula da Silva (2002, 2008) y Dilma Rousseff (2011) en Brasil, de Tabaré Vázquez (2005) y José Mujica (2010) en Uruguay, además de las experiencias de Gonzalo Sánchez de Lozada en Bolivia y Hugo Chávez en Venezuela, por otra parte, han animado las esperanzas de una alternativa al neoliberalismo precisamente porque tuvieron lugar en concomitancia con el crecimiento y la consolidación de movimientos sociales fuertes y radicados. Y además, con más frecuencia que en otras partes, en América Latina la teoría crítica parece mirar con más insistencia a la dimensión de la praxis política como su *raison d'être*. O al menos de dicha propensión se precian muchos intelectuales latinoamericanos. Mientras que, en una perspectiva de largo plazo, el conseguimiento de las independencias nacionales ya desde el siglo XIX ha permitido de hecho a los pensadores latinoamericanos una diferente historización y una diferente comprensión del proceso de decolonización.

Estas especificidades históricas del continente acentúan la centralidad del Estado como campo psico-político de ingeniería institucional, de estrategia económica y de reivindicación social. Las teorías de la dependencia (y el cepalismo)[11], tanto en las versiones radicales

11 CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) es el nombre del órgano de las Naciones Unidas encargado de analizar los problemas relacionados

como en las reformistas, entre los años cincuenta y setenta del siglo XX, ya atribuían al Estado el deber de orientar la política económica hacia una economía nacional que pudiera competir con las más ricas también en los sectores de mayor rentabilidad del capital, gracias a la estrategia de la sustitución de las importaciones. El Estado era considerado entonces el campo de tensiones políticas cuya función regulativa consentiría tanto acceder a una parte mayor de la renta mundial producida en la larga onda de la recuperación económica posbélica, como garantizar una común perecuación de la renta nacional entre los diversos grupos sociales. Y eso tanto en la circunstancia en la que los grupos sociales menos adinerados estuvieron representados adecuadamente en las instituciones del Estado liberal, cuanto en la circunstancia en la que ellos se hubieran apoderado de estas después de la victoria de la lucha de clases, como sujetos revolucionarios. Hasta los años sesenta, el choque político para el conseguimiento del poder dentro de cada Estado latinoamericano había visto la prevalencia de coaliciones democráticas que, aunque con diferentes matices, convergían hacia el horizonte *dependentista*, por lo menos en la crítica a esa dinámica estructural de empobrecimiento que Gunder Frank (1969) sintetizó con la afortunada fórmula "desarrollo del subdesarrollo". Sin embargo, el fracaso de las políticas económicas inspiradas en el cepalismo así como la relativa y transitoria amenaza a la hegemonía de Occidente constituida por el ascenso de algunas economías regionales latinoamericanas se inscribían en el cuadro aún más amplio del tercermundismo y de las reivindicaciones redistributivas a gran escala que empeñaron Estados Unidos y sus servicios secretos en la tarea de derrocar, dondequiera pudieron, las coaliciones democráticas, comunistas y anti-americanas (Prashad, 2007). En Guatemala, Chile, Uruguay, Bolivia y Brasil se institucionalizaron unos regímenes reaccionarios que realizaron simultáneamente la aniquilación de la disensión política, la reorientación de las economías nacionales hacia el "libre mercado" y la reducción de las gamas de políticas sociales que habían sido puestas en marcha anteriormente[12]. Las tesis de las teorías de la

---

con el desarrollo y con el comercio internacional de la región. El economista argentino Raúl Prebish, que presidió la CEPAL entre 1950 y 1963, fue el primero que identificó precisamente en el deterioro tendencial de los términos de intercambio entre países menos ricos y países más industrializados un fundamental mecanismo de transferencia de valor de los primeros a los segundos. Esta tesis constituirá el fundamento de la teoría de la dependencia y de la conceptualización del espacio económico global en términos de centro-periferia.

12 Solo durante los años Ochenta, el mecanismo del intercambio desigual aseguró una transferencia de valor desde América Latina hacia Estados Unidos equivalente a casi doscientos cincuenta billones de dólares (Girvan, et al., 1991: 45-115).

dependencia con respecto al papel del Estado como agente de desarrollo fueron luego parcialmente reformuladas a partir de la mitad de los años ochenta, en el seno del más que controvertido pensamiento neo-estructuralista[13]: "*modernidad y solidaridad*" según las coaliciones de centroizquierda al poder, una nueva ideología de explotación y exclusión social según sus críticos[14].

Papel del Estado, desarrollo, subalternidad de los grupos minoritarios en la participación en el proceso decisorio, subalternidad de los países latinoamericanos en el sistema mundial de las relaciones internacionales, explotación económica, construcción de la identidad y mestizaje como horizonte antropológico representan los ámbitos en los cuales los estudios decoloniales han intervenido de manera decisiva. Dichos estudios han destacado firmemente tanto la cuestión de la centralidad del colonialismo en cuánto perspectiva desde la cual pensar la historia y la contemporaneidad, como la cuestión de los fundamentos conceptuales que participan precisamente en la construcción política de estos ámbitos, en la historia y en la contemporaneidad. De acuerdo con el economista y científico venezolano Edgardo Lander, uno de los fundadores de la opción decolonial, desde el punto de vista latinoamericano parece incontrovertible que las llamadas dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales donde toman forma los debates académicos y políticos desde los años noventa no son más que declinaciones particulares de una misma matriz constitutiva colonial de largo plazo que, nacida con la Conquista portuguesa y española, se ha redefinido históricamente con la hegemonía británica (antes) y estadounidense (después). Según Lander, la dificultad de formular alternativas políticas y teóricas a esta hegemonía procede de la específica ideología —a menudo compartida por los diferentes marxismos— que atribuye a la institución del

---

13 Muy brevemente, para los neoestructuralistas es necesario sobrepasar la oposición de principio entre las políticas de sustitución de las importaciones y las políticas de exportaciones, entre proteccionismo y liberalización, entre el estado y el sector privado, entre planificación y mercado, entre objetivos a corto plazo y a largo plazo. La estrategia para alcanzarlo consistiría entonces en la intervención activa del estado por medio de políticas selectivas que identifiquen aquellos sectores productivos capaces de competir en el mercado mundial, a diferencia de aquellos sectores que en cambio se tendría que proteger. Un notable énfasis es concedido, sobre todo en los recientes avances de esta perspectiva, a la valorización de las capacidades individuales a través de las políticas educativas. En este modo, se sostiene, el desarrollo nacional permitiría al mismo tiempo una mayor igualdad entre los diferentes grupos sociales. (French-Davis, 1988: 37-44; MacDonald y Ruckert, 2009).

14 La cuestión de la relación de complementariedad y continuidad entre neoliberalismo y neo-estructuralismo ha sido abarcada por diferentes estudios (véase, entre otros, Grosfoguel, 1996: 131-154; Leiva, 2008).

libre mercado una connotación meramente económica. En realidad, sigue Lander, estamos ante un discurso hegemónico que legitima una forma históricamente determinada de civilización[15]. Esta formación social y su ideología están organizadas a partir de la violenta imposición de jerarquías entre grupos humanos, inscritas dentro de una lógica que implica la atribución coactiva de un sentido específico a conceptos como *humano, riqueza, naturaleza, historia, progreso, conocimiento* y *bienestar*(Lander, 2000: 11-40; 2002, 245-268). Dado que el fundamento último de esta lógica reside en la naturalización de las relaciones sociales asimétricas producidas por el colonialismo, en la continua refundición de las razones históricas de aquellas asimetrías y al final en la constante reafirmación de la necesitad intrínseca de esas mismas razones históricas, el esfuerzo intelectual y político tendiente a subvertir esa misma lógica no puede no ser pensado en términos de decolonización. Por esta razón, la caracterización "decolonial" se refiere a la intención de avanzar hacia una decolonización de las formas de conocimiento antes que hacia la constatación de una condición histórica constantemente recreada por los resultados controvertidos y planetarios del proceso de colonización.

A mediados de los años ochenta, el economista y científico político egipcio Samir Amin, pionero de la crítica al eurocentrismo, había teorizado la necesidad de liberarse de la dependencia de las relaciones neocoloniales ya denunciadas por Kwame Nkrumah, por medio de un progresivo desenganche (*delinking*) económico, político e institucional de los países occidentales. Análogamente, la traslación y la parcial neutralización de las reivindicaciones redistributivas típicas de los años de oro del tercermundismo (1968-1973) en materia de crítica cultural, ideológica y teórica iniciada en los años noventa del siglo pasado han producido la tesis de un *delinking* epistemológico de las formas occidentales de conocimiento (Amin, 1986). A propósito de la estrategia gnoseológica de la opción decolonial, Mignolo afirma de hecho que es necesario

> moverse hacia una geopolítica y una cuerpo-política del conocimiento que (...) denuncien la pretendida universalidad de una etnia particular (cuerpo-política), situada en una parte específica de este planeta (geopolítica), es decir Europa, donde el capitalismo ha dado lugar al proceso de acumulación como consecuencia del colonialismo. Por consiguiente, tenemos que entender *Delinking* en términos de transición epistémica decolonial orientada hacia otras universa-

15 Para una reciente refundición de la idea de la transformación del capitalismo en una civilización específica, véase Amin (2010).

> lidades, es decir, hacia la pluriversalidad como proyecto universal (Mignolo, 2007: 453).

En la visión alternativa de la *modernidad* que los estudios decoloniales proponen, América Latina, como colocación geohistórica[16] y constructo hiperreal, toma una centralidad que durante mucho tiempo le ha sido negada: América Latina, primera periferia de la expansión europea en el siglo XV, es de hecho protagonista del momento fundacional tanto de la identidad europea y del sistema de producción y de intercambio globales propios del capitalismo como espacio integrado e integrante, cuanto de las primeras formas de hibridación cultural que a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo en adelante habrían constituido el elemento central de las relaciones entre grupos humanos a escala mundial (Gruzinski, 2004). Se trata, en otras palabras, de cuestionar *in toto* los resultados "ideacionales" de la manera de actuar prolongada e institucionalizada de lo que propongo de llamar "manera eurocéntrica de producción de las jerarquías": modernidad, colonialismo, raza, clase, género, dualismo sujeto/objeto (Ascione, 2016). Sería además reductivo considerar los estudios decoloniales como saberes "latinoamericanos". Su respiro global cuestiona el espacio-tiempo de la contemporaneidad, y, por consiguiente, cuestiona también la mirada contemporánea sobre el pasado. Mirada que se sitúa en posición diametralmente opuesta con respecto a la que América Latina, en cuanto "Nuevo Mundo", ha ocupado y en gran parte todavía ocupa en el imaginario occidental. Ni el paraíso en tierra que rellenó algunas de las más delirantes páginas de los diarios de Cristóbal Colón, después de haberse convencido de encarnar un nuevo Ulises o un nuevo Moisés o un Noah; ni los antípodas del género humano, como se dijo entre los primeros horrorizados conquistadores; ni la infancia de la civilización, según los comprometidos misioneros cristianos; ni la instantánea de eras geológicas transcurridas, de acuerdo con el furor taxonómico de los hombres de ciencia de los siglos XVIII y XIX; ni la tierra donde volver a fundar el proyecto de la sociedad justa ahora corrompido en esa Europa industrial, según la retórica de los constitucionalistas migrantes del siglo XIX; ni la tierra del oro pintada en el cuadro de los sistemas territoriales de reclutamiento de masa de la mano de obra migrante en una Europa empobrecida a partir de la primera mitad del siglo XX; ni mucho menos el ítem "exótica vitalidad mestiza" de la que el turismo de masa es ávido consumidor. La América Latina de los estudios decoloniales es un *hic et nunc* de la topología

16 El atributo geohistórico se refiere al concepto de *geohistorical*, introducido por Peter J. Tylor en *Modernities: A Geohistorical Interpretation* (1999).

extendida, que está en las antípodas, sí, pero de esa América Latina donde los europeos —si esta connotación se conjugara con algún hecho histórico significativo— se han reflejado a partir del siglo XV.

Sin embargo, estos aspectos de la actualidad de la opción decolonial no hacen del todo justicia, en su generalidad, al sendero de mucopolisacárido que mi gusano deja tras de sí sobre los textos que aquí se proponen al lector. El área de la ciudad de Nápoles, se sabe, se encuentra en el centro de uno de los mayores desastres ambientales de toda época que, a pesar de haber empezado desde hace 20 años, a partir de 2006 ha ganado una visibilidad creciente tanto cuanto controvertida: extensiones sin fin de deshechos, escorias nucleares, vertederos abusivos, hogueras tóxicas, faldas acuíferas envenenadas. Después de todo, nada especial para los que se ocupan de medio ambiente, aunque sea por accidente, a no ser por la peculiar superposición y concentración de historias y de escorias que hacen que la situación de la región Campania sea un banco de prueba difícil para los instrumentos analíticos rodados en el campo de las ciencias políticas (Orizzonti Meridiani, 2014). La idea que diferentes *stakeholders* pongan instancias diferentes a un mismo espacio ecológico se enfrenta aquí, como en otras partes, con una cuestión que solo puede preceder lógicamente la existencia misma de ese espacio ecológico atravesado por una variedad de actores. Se trata del problema de los usos, los abusos, de la defensa, de la explotación, de la percepción, de la castración y de la construcción del mismo espacio bajo la forma de diferentes territorios a menudo en conflicto, la mayoría de las veces irreductibles los unos con los otros. Agricultores, residentes, transportistas por carretera, comerciantes, migrantes, trabajadores estacionales, organismos gubernamentales, industrias nacionales, distribuidores internacionales, fuerzas del orden, comités territoriales, hinchas, madres de niños que sufren patologías ligadas a la contaminación, excavadoras, sanitarios, fotógrafos, políticos, estudiantes, curas, ovejas, técnicos, delincuencia organizada, asociaciones ecologistas, periodistas, especuladores, editores, fantasmas residentes, magistrados. A cada uno de estos módulos objetual podría corresponder una diferente proyección geográfica, antropológica, económica y emotiva del mismo espacio; es decir, cada uno daría forma a uno o más territorios.

Pero, ¿cómo conceptualizar una obvia heterogeneidad dentro formas que aspiren a la superación de los límites de escala que la comprensión de cada "caso" impone (actividad que, a pesar de su fragilidad nomotética, vive de la misma posibilidad de generalización)? Las tesis que el antropólogo colombiano Arturo Escobar —uno de los principales intérpretes de la opción decolonial— elaboró en términos de "ecología política" me han parecido del todo pertinentes. Con res-

pecto a las problemáticas ligadas al desastre ambiental en Campania y a las relativas movilizaciones, los instrumentos analíticos que las ciencias histórico-sociales han elaborado a partir del contexto europeo me han parecido menos adecuados, al fin de interpretar los fenómenos en cuestión, con respecto al conjunto de teorías y conceptos formulados por Escobar y por su grupo de investigación en el volumen *Territories of Difference* (Escobar, 2008) resultado de más de diez años de trabajo en la región de Colombia que se asoma al Pacífico.

Con "ecología política" se entiende, sintéticamente, el estudio de la distribución ecológica de los conflictos, donde estos últimos emergen en relación al acceso y al utilizo de los recursos naturales, sobre todo como medio de subsistencia, es decir en la forma de costes de destrucción del medio ambiente; lo que en tono escéptico los análisis de costes-beneficio incluyen en el sumario bajo el nombre de *externalidad*. "Negativas", en el mejor caso. Las personas y los grupos que de forma aproximada podemos llamar "locales" se movilizan en oposición a fuerzas tanto locales cuanto translocales para defender su propio *lugar*. Estos grupos encarnan necesariamente lo que han sido y lo que son ahora, es decir especiales subjetividades transitorias capaces de producir diferentes ecologías. Pero la composición de esas diferentes ecologías se sustrae inevitablemente a esa gramática dialéctica donde la teoría crítica occidental inscribe la posibilidad de la gestión racional de la incertidumbre en las cosas humanas. La naturaleza mutuamente irreductible de las instancias de producción de territorialidad dentro del mismo espacio ambiental da lugar, *stricto sensu*, a interacciones de orden dialógico que excluyen la síntesis como condición omnipresente de posibilidad de la praxis: una cartografía de los conflictos hecha de "territorios de diferencia".

Escobar se centró en los conflictos entre indios y activistas negros, por un lado, y en las empresas multinacionales y nacionales por el otro. Estos conflictos tratan del control de una amplia gama de recursos naturales presentes en la región pacífica de Colombia: desde el *land grabbing* motivado con las producciones monoculturales para el agro-business y los llamados ecocombustibles, hasta la biopiratería de la selección y del *trade marketing* de las plantas, semillas y sustancias activas naturales, la pesca destructiva y la extracción minera. Según Escobar, la interacción territorial entre los movimientos indígenas y los activistas negros de la región pacífica de la Colombia de los años noventa del siglo XX ha sido particularmente eficaz para dar vida a una reconceptualización del territorio basada en el apego cultural y ecológico al *lugar*, en oposición a la tendencia prevalente del discurso público, incluso progresista, que subordinaba la dimensión local y la dimensión definida "global", y atribuía prioridad analítica al mo-

vimiento, al desplazamiento, a la migración. En otras palabras, en oposición a aquella panoplia de razonamientos, términos y conjeturas que constituyen el mantra alucinatorio de la retórica de la globalización, basado en la premisa de la progresiva total dependencia de cada grupo humano existente en la tierra de los mecanismos y de las geografías del mercado global (Rosemberg, 2000).

Así, frente al desastre ambiental en Campania y al aumento de la incidencia de tumores y malformaciones que derivan de forma evidente en buena medida de la presencia constante y duradera de substancias altamente patógenas que destruyen todo el ciclo bioalimenticio, también los "ciudadanos" que hasta ahora se consideraban fuera de problemas como la presencia de incineradores o de sitios de perforación, descubren con gran preocupación e irreparable retraso que, a pesar de que los gigantes desgarbados de la gran distribución del sector alimenticio hayan entrado con prepotencia en competición con los precedentes sistemas de comercialización de productos como frutas y hortalizas, productos de conservación y de carne, el aprovisionamiento diario de estos mismos productos depende todavía en buena medida, tanto por unos como por otros, exactamente de las áreas ecológicamente destruidas, y no de quién sabe qué lugar lejano en el mundo. La geopolítica de estas redes de aprovisionamiento es bastante paradójica: el fetichismo de la mercancía, materializada por las membranas de plástico translúcido que recubren cada unidad en los que los medios de reproducción biológica de la existencia se han traducido, no oculta las distancias planetarias cubiertas por la logística del mercado global, sino que colora de grotesco un siniestro cada-vez-menos-verde kilómetro cero. Sin embargo, a pesar de que el redescubrimiento de la centralidad del territorio en la práctica de algunos movimientos ecologistas haya sabido por lo menos volver a centrar las cuestiones ambientales dentro de ámbitos de mayor capacidad de intervención contra los crímenes ambientales, fantasmas como aquellos despertados por la catástrofe nuclear de Fukushima del 11 de marzo de 2011 envuelven con una bruma cinérea las posibilidades concretas de inversión de las tendencias más destructivas para la vida en la tierra, haciendo inactuales todas las ecologías que no hacen de eso una premisa. En realidad, el indicio primordial de una inevitabilidad diluye la crueldad de todo crimen en el océano de las promesas exculpatorias típicas de todo apocalipsis.

NARRACIONES

La interacción territorial entre grupos de indígenas y negros a los que Escobar se refiere pone en evidencia un aspecto crucial del proceso de subjetivación específico de aquel contexto espacio-temporal y de

aquellos conflictos, que constituye a su vez una declinación particular de las temáticas centrales en la proposición teórica decolonial: los dos grupos comparten la experiencia de marginalización y de subordinación debida al colonialismo europeo y estadounidense, y de la misma manera los acomuna la posición de subordinación étnica, traducida en marginalidad socio-política y económica con respeto a las elites de descendencia criolla que ocupan las instituciones del Estado-nación colombiano. Por un lado, por tanto, el proceso de colonización empezado en siglo XV, por el otro la jerarquización de los grupos étnicos sobre base racial, característica común del proceso de *nation building* resultado de las luchas de independencia nacionales latinoamericanas del siglo XIX. Colonialismo, capitalismo y Estado-nación en América Latina han sido analizados en su relación de recíproca constitución por el antropólogo Aníbal Quijano a partir de los últimos años de los años setenta.

Quijano, en diálogo con el sociólogo Immanuel Wallerstein, ha redefinido en manera sistemática el papel de las Américas en el cuadro de los debates acerca de la *world history* sobre el nacimiento y la expansión del capitalismo moderno. En un artículo fundamental de 1992 escrito a cuatro manos con Wallerstein, Quijano afirmó la necesidad de volver a pensar "la americanidad como concepto" (Quijano y Wallerstein, 1992: 549-557). ¿Qué significa esto? Todas las grandes narraciones de la historia de los últimos cinco siglos coinciden en un punto: algo llamado "modernidad" o "capitalismo" se originó en algún lugar de Europa, aunque se debate duramente la cuestión de los fenómenos concausales que los originaron, como también las coordenadas temporales. En cualquier caso, según Wallerstein, el sistema-mundo moderno como economía-mundo capitalista se habría originado en Europa a lo largo del siglo XVI. Las primeras áreas periféricas que se incluyeron en la economía-mundo capitalista habrían sido Europa Oriental y las Américas. El sistema-mundo capitalista se habría luego extendido a todo el globo, completando su expansión entre el siglo XIX y el siglo XX.

Asumimos como fechas simbólicas que delimitan este intervalo temporal 1492 y 1911. En 1492 la corona española completó la expulsión de los árabes de Andalucía, mientras que unos meses después, al otro lado del Atlántico, los tainos acogían a Colombo en las islas Lucayas; en 1911 el Polo Sur fue pisado por primera vez, salvo prueba en contrario, por un ser humano: Roald Amundsen. Por cierto, fue con el Congreso de Berlín de 1885 que la empresa colonial europea alcanzó su apogeo; es decir, cuando una voluntad tiránica, diría Franco Farinelli, entalló fronteras políticas *more geométrico* en África (Farinelli, 2009). Sin embargo, es igualmente cierto que fue la conquista

del Polo Sur la que consagró la extinción del horizonte terrestre del descubrimiento geográfico del imaginario del colonizador, horizonte donde, por otra parte, la cosmonáutica rusa de finales del siglo XIX ya se había emancipado. Este *vacuum* experiencial subconsciente será luego el fundamento negativo a la base de la forma ideológica peculiar de tipo tecnoimperial que legitimó la exploración del cosmos durante la competición "Estados Unidos de América *vs.* Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas".

Quijano apoya la tesis de Wallerstein que la expansión geográfica y la extensión de varias formas de control del trabajo fueron procesos esenciales para el desarrollo originario del capitalismo y por consiguiente del mundo moderno. Según Quijano, estos procesos pueden describirse en términos de incorporación de Europa oriental y de las Américas en la economía-mundo que se iba formando en Europa occidental. Sin embargo, las formaciones sociales que en Europa oriental preexistían al proceso de incorporación —que empezó a lo largo del siglo XIII y que siguió en lo que Fernand Braudel llamó "el largo siglo XVI"— a pesar de no lograr evitar la imposición de jerarquías de orden político, económico, territorial y organizativo, pudieron oponer por lo menos una resistencia de orden cultural, suficiente para parar de alguna manera la expropiación de su historicidad, de su pasado y de los medios ideológicos para representarlo[17]. Esta resistencia en cambio no podía concretizarse en las Américas, donde buena parte de las poblaciones indígenas fueron exterminadas por los *conquistadores* y por lo tanto el proceso de integración se concretó no tanto en la reconstrucción y en la transformación de las instituciones preexistentes cuanto en el arranque *ex nihilo* de una imponente obra de ingeniería social; por eso en las Américas no fue el pasado en cuanto historia a devenir territorio de resistencia a la opresión cultural, como había ocurrido en Europa oriental, sino que fue la lucha *para la* modernidad y *en la* modernidad el territorio donde, a partir del primer momento, se expresaron las formas de resistencia cultural que se opusieron al violento proceso colonial de incorporación de las Américas en el sistema de relaciones capitalistas que tenía Europa como centro (Quijano y Wallerstein, 1992: 549; Girvan, et al 1991; Grosfoguel, 1996: 131-154; Leiva 2008; Tylor, 1999).

Fue precisamente en relación con las Américas que emergieron las primeras formas europeas y capitalistas de control, organización, subordinación y marginación de las poblaciones coloniales, por lo tanto *americanidad* y *modernidad* no pueden ser otra cosa que cons-

17 Lo que Jack Goody conceptualizó explícitamente en términos de "hurto de la Historia" refiere a Brudel (1954).

trucciones coextendidas. Sí, a raíz de esto, no es apropiado sostener que el mundo eurocéntrico de producción de las jerarquías nació en Europa occidental para luego propagarse en el resto del globo, dado que es en las relaciones con las Américas que la modernidad toma forma, entonces no es América Latina la representante del "Nuevo Mundo" sino la modernidad en sí a caracterizarse en términos de ruptura espacio-temporal, es decir, en términos de *novedad*. ¿Y en qué consiste el *nuevo* que emerge de la colonización de las Américas? Se trata, en la terminología de Quijano, de la *colonialidad*.

La colonialidad describe no solo la construcción de un sistema jerárquico de estados donde las colonias formales representan el escalón más bajo, sino también el perpetuarse de esa organización jerárquica después de haber obtenido la independencia formal por parte de los Estados-naciones de América Latina, aunque sea innegable que esa organización se transforma continuamente. La colonialidad es una matriz estructuradora del poder que caracteriza la modernidad en sí. Matriz que se articula en niveles transversales de jerarquías. Según Ramón Grosfoguel (2005: 283-292), la matriz colonial del poder individuada por Quijano es al mismo tiempo europea, capitalista, militar, blanca, cristiana, patriarcal y heterosexual. Esto significa que cada uno de estos atributos corresponde a una peculiar estructuración de la díada hegemonía-subordinación, cuya morfogénesis se sitúa en el espacio-tiempo de la conquista de las Américas. La matriz colonial del poder opera por medio del Estado-nación. Si, de hecho, el sistema de las *encomiendas* bajo el dominio español concedía cierta fluidez a las fronteras de los estados coloniales, fue exactamente el proceso de decolonización del siglo XIX lo que otorgó a los estados latinoamericanos fronteras relativamente estables para empezar el proceso de construcción identitario y socio-político de la nación al interior de los espacios definidos por esas mismas fronteras. La colonialidad, según Quijano, transformó las jerarquías coloniales en formas más sofisticadas de subordinación con respecto a las ex-colonias, de manera complementar, en vez de conflictual, al nacionalismo y a la retórica de las aspiraciones de progreso sobre las que él funda su propia legitimación[18]. Fue de hecho a lo largo del proceso de construcción del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX que la etnicidad asumió la conformación específica que ella reproduce constantemente, a varios niveles, en las instituciones del capitalismo moderno.

---

18 Acerca del nacionalismo en el Tercer Mundo sigue resultando fundamental de Partha Chatterjee *The Nation and Its Fragments: colonial and Postcolonial Histories* del año 1993.

> La etnicidad es el conjunto de fronteras colectivas donde por un lado somos situados por los demás, y que por otro lado imponemos a nosotros mismos; la etnicidad sirve a situar nuestra identidad y nuestra posición jerárquica al interior del Estado. Los grupos étnicos reivindican su historia, pero sobretodo la crean. Las etnicidades son siempre construcciones contemporáneas y por eso cambian constantemente. En cualquier caso, todas las categorías en las que hoy dividimos las Américas y el mundo sobre una base étnica (nativos americanos o "indígenas", "negros", blancos o "criollos/europeos", mestizos o cualquier otro nombre que se ha dado a una supuesta categoría "mixta") no existían antes del moderno sistema-mundo. Estas forman parte de lo que constituye la Americanidad, y se han convertido en la base cultural del entero sistema-mundo (Quijano y Walerstein, 1992).

Si, por tanto, en el sistema interestatal la colonialidad actúa sobre las jerarquías entre estados-naciones, al interior de cada Estado-nación la colonialidad actúa en las jerarquías entre grupos, según modalidades de subordinación colonial sobre base étnica que se apoyan sobre el racismo institucional. Ya en los años sesenta, Gonzáles Casanova y Stavenhagen habían descrito la declinación intraestatal de las jerarquías étnicas con el concepto de colonialismo interno[19]. Como ha sintetizado Jean-Loup Amselle, "el objetivo de esta teoría era esencialmente de conseguir explicar el dominio ejercitado sobre las poblaciones amerindias por parte de las elites 'mestizas' o 'criollas' a partir de la época de las independencias de los estados suramericanos" (Amselle, 2009: 133). Y aunque, cuando propuesto, el concepto de colonialismo interno ha sido duramente criticado por los contemporáneos, aparece todavía hoy repleto de pistas analíticas para cualquier que se interese a las formas de subordinación al interior de los estados-naciones. De hecho, diferentes reflexiones críticas sobre el proceso de unificación italiano aluden, a menudo de manera persuasiva, a la posibilidad de volver a leer la "cuestión meridional" en términos de incorporación y periferización del Sur de Italia en el cuadro de una más amplia cartografía global poblada por una multiplicidad de "Sur" (Chambers, 2008). Viceversa, una amplia tradición historiográfica sobre el bandolerismo durante la decolonización de México hace referencia a los mismos fenómenos característicos de la Italia post-unitaria (Ascione, 2016).

---

19 Al analizar la estructura de clase de los países latinoamericanos, en particular Perú, Stavenhagen y Gonzales Casanova habían descrito el proceso de creación del Estado-nación como la historia de la subordinación de las poblaciones indígenas de orígenes africanos, que tuvo lugar simultáneamente a la incorporación capitalista de sus economías locales por parte de las elites criollas nacionales (González Casanova, 1972: 27-37; Stavenhagen, 1965: 53-77).

La cuestión no es solo historiográfica. Si el espacio de la ciudadanía, en cuanto modelo de inclusión selectiva, no es de ninguna manera suficiente a designar un territorio político y jurídico de legítimas garantías de igualdad ni siquiera por los que forman parte de eso de pleno derecho —y por lo tanto menos aún para los que están excluidos, expulsados o negados de este espacio— entonces la retórica de la modernidad política mengua de sentido. Esta gran narración, si bien en sus multíplices variantes, concede a la moderna política el mérito de haber iniciado y realizado progresivamente un programa extendido de emancipación política orientado a la universalización de los derechos incluidos en la condición de "ciudadano". No obstante, la problematización de la frontera entre ciudadanos y súbditos que Mahmood Mamdani puso en los estados-naciones del África post decolonización parece extender su poder analítico a la entera construcción de las condiciones de los estados poscoloniales contemporáneos (Mamdani, 1996). Por un lado, la frontera como extensión redefine los espacios de interconexión entre regiones geohistóricas, demoliendo la solidez de las construcciones geoculturales e identitarias sobre las que los discursos hegemónicos se construyen: la Unión Europea y sus fronteras meridionales y orientales, como también los Estados Unidos y sus fronteras meridionales. Por otra parte, además de las formas legalmente definidas de inclusión/exclusión en el y del cuerpo político de cada Estado-nación, la proliferación de las fronteras que corren a lo largo de las fracturas de clase, género, colocación geográfica, raza, etnia, orientación sexual y religión —es decir las fracturas que en su conjunto constituyen la morfología social de la matriz colonial del poder— ponen en crisis al entero aparato categorial con el que el mundo se ha leído hasta ahora[20]. La naturaleza permanente de transición y móvil de cualquier frontera representa de hecho el fundamento de la epistemología chicana teorizada por Gloria Anzaldúa (Anzaldua, 1987).

Esta lectura no desestabiliza simplemente la definición de qué debería entenderse hoy con ciudadanía, cultura, conocimiento, sino más bien la pretensión universalista de la entera modernidad como proyecto de emancipación. Es decir el hecho al que Dussel se refiere en términos de "mitos de la modernidad" (Mezzadra y Neilson, 2013).

> La modernidad —escribe Dussel— incluye un concepto racional de "emancipación". Pero al mismo tiempo desarrolla un mito irracional, una justificación a la violencia genocida. Y mientras el posmodernis-

20 Sobre la idea de asumir sistemáticamente la frontera como lugar de producción teórica, discursiva y de práctica, ver (Mezzadra y Neilson, 2013).

> mo critica la racionalidad moderna en cuanto racionalidad del terror, nosotros criticamos la racionalidad moderna por el mito irracional que ella oculta. (…) Europa fue capaz de constituirse como ego unificado explorando, conquistando o colonizando una alteridad que le restituía su propia imagen. El otro, para entendernos, no fue *descubierto*, o reconocido, como tal, sino más bien borrado, o "encubierto", como algo que siempre había sido como Europa había supuesto" (Dussell, 1993: 66).

Como cada mito que se respete, también el mito de la modernidad no puede eludir la cuestión fundamental de los orígenes. El pensamiento europeo cuenta la historia de la emancipación vinculando su progresiva afirmación a una estructura narrativa que asume el protagonismo de la racionalidad como lucha para la autodeterminación del sujeto y, por extensión analógica, de las naciones y de los pueblos. La Revolución francesa es el fetiche historiográfico cuyo alrededor se celebra constantemente el ritual epistemológico de los derechos del Hombre. Si en cambio, como ha subrayado Nelson Maldonado-Torres, incluso cuando los filósofos del siglo de las Luces y aquellos que se han formado sobre sus huellas en los últimos dos siglos han criticado muy a menudo formalmente las políticas imperiales (europeas antes, estadounidenses luego), la idea que los sujetos coloniales fueran seres humanos al par de los europeos, y que por lo tanto ellos también debían y podían ser considerados como sujetos históricos, no formaba parte de sus proposiciones para la emancipación (Maldonado Torres, 2007: 240-270). Esta es la razón por la que la Revolución de Haití, la primera a contener al mismo tiempo exigencias emancipadoras, igualitarias, anticoloniales y antirracistas, es sistemáticamente excluida de los episodios heroicos que componen la autobiografía de la autoafirmación del Hombre Moderno. De hecho, ¿qué lugar acodar, en la gloriosa aventura del liberalismo europeo (compuesta por filántropos y cosmopolitas europeos y norteamericanos), a la decisión del recién nacido gobierno revolucionario jacobino de cortar la rebelión de una colonia que, después haberse convertido en brote de revoluciones para la entera región del Caribe, declaraba inspirarse en el mismo programa político que contemporáneamente se alardeaba en la madre patria? Aun en 1969, en la película *Queimada*, Gillo Pontecorvo tuvo que aludir a la Revolución de Haití colocando las referencias en una isla imaginaria del Caribe, a causa de presiones políticas sobre su producción. En este sentido, según la prospectiva decolonial, la idea misma de emancipación, hija del liberalismo occidental, aparece irreparablemente asfixiada, víctima de la gramática asfixiante de la modernidad eurocéntrica. Es esta la razón por la que la opción decolonial, también en virtud de la herencia de

la teología de la liberación, prefiere al de emancipación el concepto de liberación.

> *Conceiving emancipation as the profile of the revolutionary processes led by the European bourgeoisie and the White (Protestant and Catholic) Creoles from European descent in the Americas as well by some 'native' elites in decolonized Asian and African countries and conceiving liberation as the profile of the revolutionary processes in the colonies led by 'natives' (e.g., people of non-Christian faith and of non-White colors) against both the European colonizer and the local native elites that used the nation state to link with the political and economic projects of Western Europeans (and in the twentieth century US) (...). In other words, if 'emancipation' is the image used by honest liberals and honest Marxists from the internal and historical perspectives of Europe or the US, then looking at the world history from outside of those locations (...) means coming to terms with the fact that there is a still further need for 'liberation/de-coloniality' from the people and institutions raising the flag of 'emancipation'. Thus, in this precise sense, emancipation cannot be the guiding light for liberation/de-coloniality but the other way round: liberation/decoloniality includes and re-maps the 'rational concept of emancipation'. In this complexity, we need a relentless critical exercise of awareness of the moments when the guiding principle at work is liberation/de- coloniality and when, on the other hand, the irrational myth directs social actors in their projects for political, economic and spiritual (epistemic, philosophical, religious) decolonization* (Mignolo 2007b: 453).

Sobre la base de esta distinción, Mignolo concibe la modernidad como un espacio-tiempo formado por una interacción conflictiva, un espacio-tiempo que no es exclusivamente europeo sino formado por la interacción entre europeos y no europeos.

CONCEPTOS

La tensión política entre emancipación y liberación expresa en términos conceptuales la posibilidad de reducir la gran narración eurocéntrica de la modernidad a una versión reducida y engañosa de una más extensa, y en cierto modo más compartida, gran narración global de la modernidad; una narración que considere más la experiencia del colonialismo y menos vinculada al etnocentrismo europeo. La narración de la modernidad eurocéntrica, según Dussel, es provinciana y regional. La modernidad en el sentido eurocéntrico se entiende como emancipación, como superación de la inmadurez por medio de la razón, es decir gracias al proceso de autoafirmación del potencial humano. Las coordenadas espacio-temporales dentro de las cuales se coloca esta narración son las que sistematizó Hegel y que fueron retomadas por Habermas, y coinciden con la epopeya de la subjetivi-

dad a través de la Revolución científica, el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, la Revolución Industrial y la Revolución francesa. La segunda gran narración de la modernidad, en la que coinciden los intelectuales de la opción decolonial, en cambio ha sido formulada en varias ocasiones por Dussel, según el cual no se puede hablar de historia del mundo antes de 1492; una modernidad de carácter mundial, por lo tanto, desde su inicio.

En oposición a la prioridad histórica dada por Edward Said al Oriente en la construcción de la identidad de Europa (Said, 1978), la opción decolonial afirma la relevancia del occidentalismo como premisa del orientalismo. La construcción de Europa como sujeto soberano de la historia no se debería exclusivamente al proceso de definición del Otro que Said resume en el concepto de *orientalismo*. Históricamente, el Otro en relación al cual Europa se ha autorepresentado en términos de civilización son las Indias Occidentales, América, el Nuevo Mundo. En comparación con ese Otro, el Oriente deconstruido por Said —del cual el pensador palestino enfatiza la naturaleza específicamente moderna— no puede ser otra cosa que una construcción sucesiva con respecto a aquella generada por la conquista de las Américas (Mignolo, 2000: 91). La hegemonía del concepto de *orientalismo* en la crítica de la gran narración eurocéntrica de la modernidad es, según Mignolo, un intento totalizante de universalización de los mecanismos de construcción de la alteridad colonial. Y, de hecho, los trabajos de Pagden (1993) y Fabian (1983)sobre los cambios en los modos de representación imperiales de los pueblos coloniales de España y Reino Unido muestran que las prácticas discursivas que acompañaron el colonialismo son más heterogéneas que lo que se puede apreciar a partir de la cristalización del pensamiento de Said en un modelo generalizado de interpretación.

Según Pagden, el occidentalismo se configura ya en el siglo XVI con la aparición de la "Indias Occidentales" en el marco del sistema de representación entonces dominante en el naciente mundo moderno, es decir, de la cristiandad europea. Mientras que el discurso "oriental" del Otro gira en torno a la construcción de una diversidad absolutamente irreductible a la de Europa, el discurso "occidental" del Otro, sobre los amerindios, nace y se organiza en torno a la cuestión de la posibilidad de inclusión de la diferencia. El concepto mismo de *Indias Occidentales*, enfatiza Pagden, se refiere al deseo de incluir todo el continente americano dentro de un sistema de representación geo-histórica que coloca la diversidad en un punto de vista puramente posicional (Occidente) replicando un instrumento taxonómico (las Indias) que ya se ha utilizado en otros lugares, y a pesar de la evidencia —adquirida en un tiempo muy

corto— de estar en frente de un continente completamente "nuevo" y desconocido.

En los documentos oficiales, tanto del imperio portugués como del español, la locución *Indias Occidentales* resiste hasta la caída del uno y del otro, a pesar de su empleo difundido en las humanidades de los conceptos de *Nuevo Mundo* y *América*. La imagen que surge es más bien articulada. Como ha ampliamente argumentado Cañizares-Esguerra, además de una diferencia esencial en los mecanismos de construcción de la otredad, transmitida por el mismo concepto de *Indias*, hay una clara discrepancia entre los conceptos utilizados por la autoridad colonial, por una parte, y aquellos utilizados por los pensadores y viajeros para definir las colonias al oeste de Europa. De hecho, incluso dentro del imaginario de los viajeros, existe una línea divisoria que separa los testimonios y las historias de los viajeros de los siglos XV, XVI y XVII de aquellas producidas desde el siglo XVIII (Cañizares-Esguerra, 2001). A partir del siglo XVIII, la figura del "viajero filosófico", el que produce descripciones de las Américas que tratan de analizar, clasificar y explicar, en otras palabras, de recodificar, la experiencia de viaje como una base empírica para construcciones normativas más sistemáticas y poderosas, desde el punto de vista ideológico, que los que llegaron a Europa anteriormente (Lentini, 2003: 53-58). La taxonomía *Indias Orientales* termina con la obra del último historiador oficial del imperio español, Juan Bautista Muñoz, que en 1793 publicó la *Historia del Nuevo-mundo*. El fin del dominio hispánico en América Latina coincidió con la adopción de diferentes denominaciones elaboradas dentro de discursos nuevos y en competición entre ellos. Las denominaciones de *América* y *Nuevo Mundo* se deben respectivamente a Lafitau y a von Humboldt. Según Fabian, la obra de Joseph-François Lafitau testimonia la transición conceptual desde el *caníbal salvaje* en el espacio de las Indias Occidentales al *primitivo* en el tiempo de la modernidad occidental (Fabian, 1983). Por lo tanto, la caracterización de *americano* no es sino la especificidad geográfica asignada a una subespecie de *primitivo*; una definición negativa que es común a otros pueblos no europeos. En el siglo XIX, la ascensión hegemónica de Inglaterra coincidió con la extensión del modo de representación elaborado por la elite británica para definir la diferencia en sus colonias, por lo que también se extendió a las regiones del mundo que hasta entonces habían sido dominadas por España, Francia y Portugal. Esta transición coincidió con la elaboración del discurso orientalista.

Según Dussel, sin embargo, hasta el siglo XVIII, en este espacio global abierto por los viajes de Colón, en absoluto Europa no era el centro del mundo (Dussel, 2000: 470). Representaba más bien la parte

periférica de una construcción espacial eurasiática en la que China era el centro comercial y productivo[21]. De hecho, si se analizan las cadenas de producción y distribución de bienes a escala mundial entre los siglos XV y XVIII, es evidente que los productos de lujo —es decir, productos con mayor rentabilidad del capital— eran importados del Oriente para satisfacer la necesidad de seda y especias de las aristocracias europeas, que pudieron aprovechar los enormes recursos mineros de las Américas para llenar de plata y oro las cajas de los nacientes estados europeos para intercambiarlos en forma de moneda en los mercados del oriente (Gunder Frank, 1998). No solo. Tanto desde el punto de vista tecnológico como desde el de la construcción de las instituciones propias de lo que se entiende con mundo moderno, de hecho, Europa representaba un *latecomer* en comparación con China (Bala, 2005). Fue solo a consecuencia del proceso de industrialización a gran escala —basado en el sabotaje y la destrucción de las industrias difundidas en India y China, sabotaje y destrucción llevados a cabo a través de la explotación salvaje de los recursos geológicos de las colonias y de la mano de obra esclavizada— que Europa pudo finalmente prevalecer militarmente, políticamente y culturalmente sobre China después de la victoria de la Guerra del opio (Hobson, 2004).

De esta manera el intento anti-eurocéntrico para restituir la centralidad a América Latina termina con apoyar y validar una emergente, poderosa, gran narración sinocéntrica de la modernidad. El ascenso de Europa no sería nada más que un paréntesis de casi doscientos años de historia en un período mucho más largo en el cual China sería el centro; centralidad que, a partir del vertiginoso desarrollo económico empezado en los años ochenta del siglo XX, China estaría simplemente reafirmando en una escala planetaria. Cuánto un etnocentrismo es preferible a otro etnocentrismo diferentemente centrado sigue siendo una pregunta abierta y crucial para cualquier estudioso interesado en la historia del mundo, en los equilibrios globales, en la contemporaneidad y en las estructuras ideológicas que legitiman las jerarquías pasadas, presentes, futuras y futuribles. Si, como afirma Jörn Rüsen, las identidades colectivas no pueden sino basarse en narraciones variamente etnocentradas, entonces, la identidad debería siempre estar basada en la diferencia de la otredad del otro: "the positive evaluation of oneself logically leads to a negative view on the otherness of the others" (Rüsen, 2004: 64).

De hecho, esta lógica permutadora también puede ser útil (aunque ambigua) para apoyar etnocentrismos no europeos. Sin embargo,

21 Sobre la vasta literatura acerca de la tesis sobre una modernidad eurasiática véase Dirlik, 2008: 89-103; Goody, 1996; Pomeranz, 2001).

esta misma lógica no permite producir ninguna construcción descentralizada y totalmente relacional de lo global, ya que permanece enredada en un modo tradicional de formación de la identidad en el que la separación sobredetermina la integración de espacios, culturas y entidad geo-históricas (Ascione, 2016: 317-334). En este sentido, la gran narración no eurocéntrica de la modernidad producida dentro de la opción decolonial permanece atrapada en la dicotomía eurocentrismo-sinocentrismo, *ghost track* de la reaparición del Orientalismo que se produce en correspondencia de cada palingenesia de la separación entre Occidente y Oriente. Si, como admite Dussel, la modernidad es una ideología funcional para la gestión geo-cultural de la centralidad en escala mundial, y si esta centralidad aparece hoy disuelta y dispersa dentro de una cartografía policéntrica y transversal de la distribución de los recursos y del poder, entonces la pregunta es: ¿se puede producir una gran narración de la modernidad que no sea etnocéntrica? La respuesta de quién escribe es: no. En efecto, es en esta aporía, que sigue teniendo unidos y consolida la construcción mutua de la racionalidad moderna y del mito irracional de genocidio colonial, que se sitúa el carácter mitológico de la idea de modernidad en su conjunto. Es decir, en la imposibilidad de síntesis racional entre la tensión prescriptiva anti- etnocéntrica, por un lado, y la tensión descriptiva que presupone la existencia histórica de algo que se llama "modernidad" del otro; y esto vale sea en el caso de que como *modernidad* se entienda una gran narración, sea que se utilice para aludir a un ethos particular, y, finalmente, que se considere como marco epistemológico en el que inscribir los procesos a gran escala y largo plazo que se han producido en el mundo en los últimos cinco siglos (Ascione, 2014: 463-489).

Sin embargo, la gran narración de la modernidad global desarrollada dentro de la opción decolonial constituye un considerable punto de fricción con las teorías de la globalización, acerca de la cuestión de lo que se entiende por *global*. Fernando Coronil considera la retórica de la globalización como una forma particular de milenarismo surgida en correspondencia del fin del mundo bipolar:

> De todas estas fantasías milenarias, la retórica de globalización de las instituciones financieras y de las multinacionales evoca con fuerza particularmente seductora la llegada de una nueva era. La imagen de la globalización que se propone trae a la mente el sueño de una humanidad no dividida entre Oriente y Occidente, Norte y Sur, Europa y sus Otros, ricos y pobres. Como animada por un antiguo deseo de borrar las cicatrices de un pasado conflictivo o dar a la historia un final feliz, esta retórica promueve la tesis según la cual las diferentes historias, geografías y culturas que han dividido la humanidad están ahora uni-

> das en el cálido abrazo de la globalización, entendida como un proceso progresivo de integración planetaria (Coronil, 2007).

Esta idea de globalización, con el apoyo de los teóricos de la modernización, se pone en clara continuidad con lo que Dussel llama "narración eurocéntrica de la modernidad". Según Anthony Giddens, la globalización representa la radicalización y la universalización de la modernidad. Es, en otras palabras, una segunda modernidad, una fase reflexiva de la modernidad misma, en la que no solamente Europa (u Occidente) es moderna, sino que más bien todo el mundo ha finalmente alcanzado la condición de la modernidad (Di Meglio, 2008). Sin embargo, ¿cuánto es adecuada, esta idea, para representar las raíces históricas del largo período de las complejas configuraciones geo-históricas del mundo contemporáneo? ¿Cuánto es plausible la tesis de la tendencial convergencia en la dirección de una sola modernidad global, en contra de la re-emergencia de procesos de reelaboración a gran escala de los fenómenos definidos como tradicionales, que, de acuerdo con las teorías de la modernización, estaban destinados a extinguirse? ¿Y cuánto, por otra parte, esta idea de *global* corresponde a un proyecto ideológico totalizante que relega al olvido de la historia los resultados de la dominación colonial europea? El intento de responder a las dos primeras preguntas y preservar al mismo tiempo una centralidad relativa de Europa en la construcción de la modernidad está a la base de la idea de *modernidades múltiples*. De acuerdo con Shmuel Eisenstadt, el elemento central del programa cultural de la modernidad europea es la emancipación de las formas tradicionales de autoridad [22]. Pero para los teóricos de la modernización como Giddens, Beck y Lash el problema de rendir cuentas de la articulación territorial del mundo extra-occidental dentro del esquema interpretativo consolidado por la idea de modernidad, se resuelve estableciendo que a la segunda modernidad también pertenecen las ex colonias, los teóricos de modernidades múltiples no comparten la tesis de la convergencia de diferentes tradiciones acerca de un homogéneo estadio de modernidad. Según Eisenstadt, la diversidad cultural da lugar a diferentes modernidades, es decir, a formas múltiples pero igualmente legítimas y dinámicas de ser *modernas*. No hay una sola y única modernidad, no ha sido alcanzada ya solo por Occidente, y no es el modelo geocultural occidental que otras culturas deberían o podrían alcanzar; existen modernidades múltiples, resultado de la hibridación entre civiliza-

22 Sobre la relación entre las teorías de la modernización y múltiples modernidades véase Bhambra (2007).

ción europea y culturas del mundo extra-europeo empezada con la expansión colonial de Europa a escala mundial. Y, sin embargo, como el objetivo declarado por la idea de modernidades múltiples consiste en la superación del mal disimulado eurocentrismo de los estadios de modernidad por medio de una re-problematización del espacio global centrado en el concepto de *civilización*, solo logra sortear el problema del eurocentrismo. Como argumenta ampliamente Gurminder Bhambra (2007), la idea de modernidades múltiples, de hecho, legitima la centralidad de Europa sobre bases más sofisticadas: en la construcción de entidades geo-históricas cuya hibridación produciría formas específicas de modernidad; de todos modos al Occidente corresponde una prioridad ontológica, porque en el seno de Occidente toman vida las disposiciones institucionales difundidas, y luego transformadas, con el colonialismo. Cada entidad geohistórica corresponde a una cultura, que se ha hibridado con la de Europa para crear expresiones igualmente legítimas; pero las instituciones características de la modernidad —es decir, el Estado, la burocracia, la ciudadanía, el mercado y la ciencia moderna— continúan siendo originariamente europeas. Por lo tanto, desde un punto de vista histórico (aunque se puede considerar admisible la existencia de intercambios recíprocos, las intersecciones y las comparaciones entre colocaciones geohistóricas, formaciones sociales, experiencias coloniales y culturas no occidentales) estas entidades geo-históricas en cualquier caso no serían suficientes para la morfogénesis de ninguna modernidad. A lo sumo, las entidades geo-históricas no europeas serían capaces de transmitir configuraciones institucionales, herencias de la modernidad europea. Lo *global* dibujado por los teóricos de la modernización, así como lo de modernidades múltiples, es el resultado de un globocentrismo, como ha señalado Coronil, que oculta la proyección a escala planetaria de las ambiciones totalitarias del eurocentrismo, es decir, el etnocentrismo europeo.

El poder mistificador de la idea de globalización está, de acuerdo con Santiago Castro-Gómez, en el hecho de que la globalización no representa simplemente una radicalización de la modernidad, sino también el anclaje de las relaciones sociales en las jerarquías de poder, cuyos últimos representantes parecen escapar a toda plausible localización e identificación. La respuesta a estas tendencias predominantes estaría, de hecho, en la decolonización del conocimiento. La obligación de una teoría crítica de la sociedad —escribe Castro-Gómez— es, por lo tanto, hacer *visibles* los nuevos mecanismos de producción de las diferencias en los tiempos de la globalización. En el caso de América Latina, el desafío de la "decolonización" une las ciencias sociales y la filosofía.

> Y aunque no es un programa nuevo para nosotros, lo que ahora tenemos que hacer es liberarnos de toda una serie de *categorías binarias* con las que han trabajado en el pasado las teorías de la subordinación y las filosofías de la liberación (*colonizador vs. colonizados*, *centro vs. periferia*, *Europa vs. América Latina*, *desarrollo vs. subdesarrollo*, *opresor vs. oprimido*, etc.) entendiendo que ya no es posible conceptualizar nuevas configuraciones de poder con la ayuda de las herramientas teóricas (Castro-Gómez, 2016).

La dualidad inherente a la construcción del mundo es el sello distintivo de la producción eurocéntrica de las jerarquías en el campo del conocimiento, que reproduce constantemente una relación con la alteridad inevitablemente exclusiva. Sin embargo, ¿se puede construir un diálogo con la alteridad que no necesariamente se configure en términos de "*negación de la negación*", como trató de hacer Escobar en el campo de la ecología política? ¿Se puede crear un discurso crítico no dialéctico, y por lo tanto no inherentemente europeo? El camino propuesto por Enrique Dussel es el concepto de *transmodernidad*, es decir, el proyecto de ir más allá de los límites de la modernidad, no a través de la negación de los mismos, sino más bien replanteando esas mismas limitaciones desde la perspectiva de aquellos que por esos límites son relegados a una condición marginal de subordinación política y epistémica: una ética de la liberación que tiene el poder de reformular el proyecto de la modernidad, dando voz a los que —sean grupos, culturas o subjetividad— hasta ahora han sido silenciados. Esto no significa, sin embargo, imaginar que todavía hay una exterioridad completamente separada o separable de la modernidad, del eurocentrismo y del colonialismo. De hecho, no existe un espacio histórico y social que se pueda definir ajeno a los procesos materiales y simbólicos que han atravesado el mundo durante los últimos cinco siglos. La otredad a la modernidad eurocéntrica, de hecho, tiene que ser re-pensada desde un determinado lugar de enunciación. Es decir, desde la frontera colonial, desde ese espacio existencial e histórico particular atravesado por la frontera que separa la vida del sujeto colonial en la que William Edward Burghardt Du Bois y Franz Fanon habían denotado como doble conciencia: no europea por un lado, y europea por el otro[23]. Walter Mignolo ha teorizado este espacio de enunciación en términos de *border thinking* (pensamiento de frontera), o *border epistemology*, o incluso *hermenéutica pluritópica*. Significa volver a pensar el legado del colonialismo y de la epistemo-

23 Véase el ensayo sobre la relación entre el pensamiento de Du Bois sobre Frantz Fanon (2013).

logía occidental desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que se han convertido en formas de conocimiento subalternas a causa de la expansión europea. No solo. Significa también dirigir esta capacidad crítica hacia la elaboración de un nuevo tipo de hegemonía, que se caracteriza por la multiplicidad de los lugares de enunciación. Multiplicidad que se traduce en la conciencia de la interdependencia natural de los grupos humanos, y por lo tanto, de la diversidad como presupuesto antropológico para la construcción de una diferente y más igualitaria geo-cultura: la diversidad, por lo tanto, como un proyecto universal (Mignolo, 2007).

En tal caso, ¿cuáles serían los sujetos coloniales que corresponden al identikit deducido a partir de la definición de *border thinking* propuesta por Mignolo? El campo es muy amplio, y sin embargo, la experiencia de los movimientos indígenas andinos, los zapatistas de México y otros movimientos de lucha como Túpac Amaru en Perú, han inspirado la oposición decolonial, similares a como las insurrecciones nasalitas desde los años sesenta del siglo XX en adelante habían hecho para los estudios subalternos indianos (Ascione, 2016). Las epistemologías y cosmologías de las poblaciones nativas andinas constituyen el núcleo central del programa de investigación iniciado por Catherine Walsh. Según Walsh, la academia todavía representa un lugar de interacción en la que se puede abonar con conocimientos subalternos las formas hegemónicas de conocimiento y las instituciones dedicadas a su re-discusión. Y esto presupone una voluntad de cambiar la geopolítica del conocimiento de manera que sean las formas indígenas de conocimiento, con sus particulares racionalidades ignoradas y negadas por el pensamiento europeo, a producir conocimientos orientados a la construcción de una modernidad alternativa a la eurocéntrica. Estas otras formas de conocimiento ponen en crisis las formas institucionales que, en forma de disciplinas individuales, las ciencias sociales han tomado en el ámbito académico occidental; por lo tanto, la propuesta de dar una voz dentro de la academia a las posibilidades epistemológicas del *border thinking* se traduce en el programa de investigación para *indisciplinar la ciencia social* (Walsh et. al, 2002). Por otra parte, no podría ser de otra manera, ya que aceptar que los sujetos coloniales vivan una relativa externalidad a la epistemología eurocéntrica significa reconocer al mismo tiempo la naturaleza mestiza, intrínsecamente relacional de aquella *créolité* que Mignolo identifica como dimensión antropológica en el que viven "otros idiomas, otros sistemas de pensamiento, otras lógicas" (Mignolo 2007: 313 y ss.). Montajes, conocimientos, historias, conceptos otros.

BIBLIOGRAFÍA

Amin, S. 1986 *La déconnexion* (Paris: La Découverte).

Amselle, J. L. 2008 "L'Occident décroché: *Enquête sur le postcolonialism* 2008 en *Il distacco dall'Occidente* (Roma : Meltemi).

Anzaldúa, G. 1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books).

Ascione, A. 2014 "Unthinking Modernity: Historical-Sociological, Epistemological and Logical Pathways" en *Journal of Historical Sociology*, vol. 27, N° 4, pp. 463-489.

Ascione, G. 2016 "Decolonizing the 'Global': the Coloniality of Method and the Problem of the Unit of Analysis" en *Cultural Sociology*, vol. 10, N° 3,pp. 317-334.

Ascione, G. 2016b *Science and the Decolonization of Social Theory: Unthinking Modernity* (London: Palgrave).

Bala, A. 2007 *The Dialogue of Civilizations in the Birth of Modern Science* (London: Palgrave).

Bhambra, G. 2007 *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination* (London: Palgrave).

Braudel, F. 1954 "European Expansion and Capitalism: 1450-1650" en J. L. Blau (Ed.) *Chapters in Western Civilization* (Columbia: Columbia University Press).

Cañizares-Esguerra, J. 2001 *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford: Stanford University Press).

Cariello, M.; Guarracino, S. et al. (Eds.) 2012 *Consuntivo sugli studi culturali in Italia* (2000-2010). *Repertorio bibliografico aggiornato* en "Moderna", vol. XIV, N° 1-2, pp.307-380.

Castro-Gómez, S. 2014 "Scienze sociali, violenza epistemica e il problema dell'invenzione dell'altro" en Ascione, G. . *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti* (Salerno: Arco Iris).

Chambers, I. 2008 *Mediterranean Crossings: The Politics of Interrupted Modernity* (Durham: Duke University Press).

Chatterjee, P. 1993 *The Nation and Its Fragments: colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press).

Coronil, F. 2007 *Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*.en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

De Chiara, M. 2005 *Oltre la gabbia: ordine coloniale e arte di confine* (Roma: Meltemi).

Di Meglio, M. 2008 *La parabola dell'eurocentrismo. Grandi narrazioni e legittimazione del dominio occidentale* (Trieste: Asterios).

Di Sangro, R. 2008 *Fuori dell'ordine della natura. Raimondo di Sangro (1710-1771). Una collezione* (Roma: Philobiblon).

Dirlik, A. 2008 "Contemporary Perspectives on Modernity: A Critical Discussion" en *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 8, N° 1, pp. 89-103.

Dussel, E. 2000 "Europe, Modernity, and Eurocentrism" en *Nepantla. Views from South*, vol. 1, N° 3, pp. 470.

Elman, B. A. 2005 *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900* (Cambridge: Harvard University Press).

Escobar, A. 2008 *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).

Escobar. A. y Mignolo, W. D. 2009 *Globalization and the Decolonial Option* (London: Routledge).

Fabian, J. 1983 *Time and the Other: How Antrophology Makes its Object* (Columbia: Columbia University Press).

Farinelli, F. 2009 *La crisi della regione cartografica* (Torino: Einaudi).

Gadamer, H. G. 1960 *Wahrheit und Methode* (Amsterdam: Kloof Bookseller).

Gargani, A. 1975 *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune* (Turín: Einaudi 1975).

Garzya, A. 2006 *Per la storia della tipografia napoletana nei secoli XV-XVIII* (Nápoles: Giannini).

Giustiniani, L. 1793 *Saggio storico-critico sulla tipografia del Regno di Napoli* (Nápoles: Vincenzo Altobelli).

Gödel, K. 2011 *Scritti Scelti* (Turín: Bollati Boringhieri).

González Casanovas, P. 1965 "Internal Colonialism and National Development" en *Studies in Comparatives International Development* (Washington) vol. 1, N°4, 196, pp. 27-37.

Goody, G. 1996 *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gruzinski, S. 2004 *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation* (Paris: La Martinière).

Gunder Frank, A. 1998 *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press).

Gunder Frank, A. 1969 *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (New York: Monthly Review Press).

Hobson, J. M. 2004 *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press).

Janik, A. y Toulmin, S. 1975 *La grande Vienna* (Milano: Garzanti).

Janik, A. y Toulmin, S. 1975 *La grande Vienna* (Milano: Garzanti).

Lander, E. 2000 "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Lander, E. 2002 *Eurocentrism, Modern Knowledges, and the "Natural" Order of Global Capital* en "Nepantla: Views from South", vol. 3, N° 2, pp. 245-268.

Latham, M. E. 2000 *Modernization as Ideology. American Social Science and "Nation Building" in the Kennedy Era* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).

Laurencich Minelli, L. 2005 *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti sul Perù del XVII secolo* (Bolonia: CLUEB).

Lentini, O. 2003 *Saperi sociali, ricerca sociale 1500-2000* (Milano: Franco Angeli).

Maldonado-Torres, N. 2007 "On the Coloniality of Being" en "Cultural Studies", vol. 21, N° 2-3, pp. 240-270.

Mezzadra, S. 2012 "America latina: tra impasse e nuovo conflitto sociale. Note per riaprire la discussione" en *UniNomade 2.0*. Disponible en http://www.uninomade.org/america-latina-tra-impasse-e-conflitto-sociale.

Mezzadra, S. 2013 "Questione di sguardi. Du Bois e Fanon" en Mellino, M. (ed.) *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi* (Verona: Ombre Corte).

Mezzadra, S. y Neilson, B. 2013 *Border as a method, or, the Multiplication of Labor* (Durham: Duke University Press).

Mignolo, W. D. 2000 *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).

Mignolo, W. D. 2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa).

Mignolo, W. D. 2007b *Delinking* en "Cultural Studies", vol. 21, N° 2, pp. 453.

Orizzonti Meridiani 2014 *Briganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni*, (Verona: Ombre Corte).

Pagden, A. 1995 "Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800" en *European*

Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism (New Haven: Yale University Press).

Perelman. C. y Olbrechts-Tyteca, L. 1958 *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (París: PUF).

Piaget, J. 1972 *Épistémologie des sciences de l'homme* (París : Gallimard).

Poma de Ayala, F. G. [1616] 1980 *La primer nueva corónica y buen gobierno* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Pomeranz, K. 2001 *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of Modern World economy* (Princeton: Princeton University Press).

Prashad, V. 2007 *The Darker Nations. A People's History of the Third World* (New York: New Press).

Quijano, A. y Wallerstein, I. 1992 "Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System" en *International Journal of Social Sciences*, N° 134, pp. 549-557.

Rosenberg, J. 2000 *The Follies of Globalisation Theory* (London: Verso).

Rüsen, J. 2004 "How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st-Century" en *Taiwan Journal of East Asian Studies*, vol. 1, N° 1, pp. 64.

Said, E. W. 1978 *Orientalism* (Londres: Panthon Books).

Stavenhagen, R. 1965 *Classes, Colonialism, and Acculturation. Essay on a System of Inter-Ethnic Relation in Mesoamerica* (Washington: Social Science Washington Institute).

Toulmin, S. 1958 *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press).

Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. 2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala).

Zattoni Nesi, G. 1999 *Espansione Europea e capitalismo (1450-650)* (Bologna: Il Mulino).

Massimo De Marchi

APRENDER DE LOS CONFLICTOS AMBIENTALES

PROTAGONISMO SOCIAL EN LAS TRANSFORMACIONES TERRITORIALES EN LATINOAMÉRICA*

PRÓLOGO: LA EXPANSIÓN DE LA DEPREDACIÓN DE LOS TERRITORIOS

A finales de los años noventa del siglo XX la interpretación de los conflictos ambientales en la literatura científica, mayoritariamente en inglés, se jugó entre las polaridades de la escasez de recursos o del desarrollo de las capacidades de negociación. Durante mi investigación doctoral, utilizando los enfoques de la justicia ambiental y de la eco-ciudadanía, tuve la necesidad de volver a observar prácticas de conflictos socio-ambientales que se daban en otros idiomas y en otros lugares donde, de manera macroscópica y sin filtros, se expresaba el laboratorio de procesos de colonización y de endocolonización (Varese, 1982) anticipatorios de modelos que en pocos años serían cada vez más populares a nivel mundial (De Marchi, 2004: 317-348; 2016: 11-16).

La reflexión sobre las prácticas actuales en Latinoamérica produjo además (otra vez en un ámbito lingüístico no anglófono) la crítica a paradigmas de explicación de conflictos que algunos años más tarde se habrían difundido también en los Estados Unidos y en Europa.

* De Marchi, M. 2001 "Trasformazione dei conflitti e sviluppo di comunità: l'approccio latinoamericano allo sviluppo sostenibile" en Faggi, P. y Turco, A. (ed.) *Conflitti ambientali, genesi dinamiche, gestione* (Milano: Unicopli).

En este artículo se anticipan al menos tres problemas que maduraran fuera de las fronteras del continente hispanoamericano en los años siguientes.

En primer lugar, la difusión de la violencia en las operaciones de extracción de los recursos que intervienen en los territorios deconstruyendo la sociedad y los ecosistemas (De Marchi, 2013: 242-275; De Marchi et al. 2015).

La *accumulation by dispossession* (Harvey, 2003) no interesa solamente las periferias, cercanas y lejanas, sino que delinea geografías esquizofrénicas (Santos, 2000) funcionales a la circulación de recursos y para la alimentación de los flujos globales del capital.

Las luchas ambientales para alejar a los oleoductos y a los pozos de petróleo de las comunidades no se refieren solamente a los pueblos indígenas de la Amazonía y a los campesinos empujados a colonizar la selva, sino que han llegado a los corrales del Texas y a las aldeas de Basilicata. ¿Cuál es la distancia de seguridad entre un pozo de petróleo, una escuela o una casa? ¿Los 30 metros de Ohio o los 150 de Colorado? Los ciudadanos de Estados Unidos y de Europa no solo deben luchar contra las prácticas depredadoras de las empresas transnacionales, sino también contra sus gobiernos (locales y centrales) cuando modifican normas que aceptan vidas prescindibles (Agamben, 2005) como externalidades aceptables para atraer las inversiones.

El segundo problema relacionado con la lectura de los cambios territoriales en Latinoamérica se refiere a la reflexión sobre la crisis de los modelos de negociación cuando operan en situaciones de configuración desequilibrada de poder entre los actores territoriales.

Hoy en día el tema está presente en las prácticas de negociación (De Marchi, 2011). Gensberg (2003), en el ámbito del *Program on Negotiation* de la *Harvard Law School,* examina las perspectivas de un grupo de mediadores en relación a las cuestiones del desequilibrio de poder en las disputas públicas. Se distinguen dos tipologías de conducta: el mediador *heavy* (intervencionista) y el mediador *light* (neutral). El primero puede decidir no iniciar la negociación si se da cuenta de que algunas partes no tienen una representación o la tienen no suficientemente legítima. En cambio, para el mediador neutral, la composición del conjunto no forma parte de sus competencias, sino que está a cargo del comitente. Gensberg subraya la necesidad de definir unas líneas maestras o de concordar algunas medidas para no ignorar la problemática del desequilibrio del poder en juego, en particular: las modalidades de individuación de las partes que tienen que participar en la negociación; las modalidades de intervención del mediador en caso de que las partes no sean totalmente representadas; las modalidades de soporte a los sujetos que tienen una mayor dificul-

tad para participar en la negociación. Parece que volvamos a leer los protocolos ya desarrollados y utilizados hace una década por la OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales).

Un tercer aspecto analizado por el artículo, y madurado a lo largo de los años, concierne el transitar de los paradigmas de explicación de los conflictos desde la escasez de recursos hacia la justicia ambiental y la redefinición de las reglas de ciudadanía de los lugares. La conflictividad ambiental demuestra como las dinámicas ambientales y territoriales se enlazan con la cuestión de la justicia distributiva en la dimensión socio-espacial (De Marchi, 2002: 3-38; 2004; 2005: 96-110). A partir de la primera década del siglo XXI, la justicia ambiental encuentra un lugar también en las prácticas institucionales de gestión de la decisión pública en Europa y en Estados Unidos, en particular en las decisiones relativas a la planificación de transportes (US Department of Transportation, 2012), a la gestión de residuos y de contaminantes (Consensus Building Institute, 2003), en la definición de la interacción entre políticas sociales y ambientales (European Commission, 2008).

Los conflictos ambientales son la expresión del protagonismo de una ciudadanía que se mueve hacia el *enforcement* de los derechos ambientales (De Marchi 2004) a través de procesos de recuperación del territorio que, junto a posibles derivas egoístas que se cierran en el lugar de procedencia, muestran interesantes señales de democracia substancial. A través de los conflictos, emergen proyectos alternativos del territorio, y la conciencia que los lugares y las decisiones conexas son demasiado importantes para dejarlas en manos de los gobiernos.

Los conflictos socio-ambientales no se pueden simplemente "normalizar" y evitar a través de instrumentos y acciones uniformadores que se reconducen a la gestión del orden público o a técnicas de manipulación de consenso. Estos conflictos representan un "ambiente de aprendizaje" donde se aprende a construir, en manera colectiva y abierta, las decisiones relativas a territorios cada vez más complejos.

MÁS ALLÁ DE LA MEDIACIÓN Y DE LA RESOLUCIÓN

Paseando por los estantes de una librería en el sector dedicado a las empresas (o navegando por los "estantes virtuales" en la red) es fácil encontrar manuales de ADR (*Alternative Dispute Resolution*) y de CR (*Conflict Resolution*). Se trata de guías ágiles que "enseñan" los beneficios de la negociación y de la mediación para resolver, de manera rápida y ventajosa, los conflictos que pueden producirse en una o entre más organizaciones, siguiendo un recorrido construido a través de un número definido de "unidades" y sirviéndose de un mediador profesional.

A menudo los manuales carecen de una referencia a los paradigmas de procedencia, así que el artefacto paradigmático, o sea la téc-

nica de resolución de conflictos, está libre de fluctuar en un mundo globalizado.

Si se cortan las raíces de la *peace and conflicts research*, de la no violencia, de la diplomacia popular, la metodología se convierte en instrumento antipolítico de respuesta a necesidades concretas.

De nuevo la empresa, el sujeto globalizado y multicultural por excelencia, metaboliza teorías e instrumentos de las culturas alternativas para integrarlos en las prácticas gestionales.

Estas elaboraciones de un mundo predominantemente anglófono se cruzan, de manera compleja, con la definición de los procesos organizativos no solo de la empresa, sino también de las administraciones públicas y de las agencias internacionales.

Por lo tanto, sería difícil distinguir el antes y el después, la causa y el efecto, el actor innovador y el que se adapta fácilmente; pero la aplicación institucional de la *alternative dispute resolution* se difunde, cada vez más, desde los países que poseen una mayor tradición (sobre todo Estados Unidos, Inglaterra, Australia) tanto hacia los países industrializados, como hacia los países en vías de desarrollo, y se ocupa de la gestión de la empresa y de las controversias comerciales, de la gestión del territorio y de la elaboración de políticas públicas. El artefacto paradigmático se acompaña a un emergente profesionalismo: mediadores, negociadores, abogados, expertos en la resolución de conflictos.

A lo largo de los últimos años, la institucionalización de formas de soluciones alternativas de conflictos se ha desplazado de sectores específicos de *peace making* y *peace keeping* a sectores de desarrollo; agencias internacionales, agencias de desarrollo bilaterales, sujetos que trabajan en el sector de desarrollo y de gestión del territorio, engloban en sus procedimientos metodologías que proceden de la experiencia de organizaciones de base y del sector de los servicios. Se trata de un recorrido que, a menudo, se cruza con la institucionalización de actitudes de participación (Bertoncin, et al., 1999).

Para los que trabajan en el sector del desarrollo resulta interesante la manera frenética con la que se expresa la categoría del conflicto que, por mucho tiempo, no se ha problematizado y ha quedado casi escondida; sin embargo, el concepto ha sido "domesticado" y definido a través del adjetivo "ambiental".

La exploración de la conflictividad ambiental a través de la comparación con la experiencia de Latinoamérica representa el objeto de este trabajo.

La codificación de la problemática del conflicto ambiental en el mundo anglosajón consiste en el empleo de unos términos como *conflict* (o *dispute*) *resolution* y *environmental* (o *natural resources*) *conflict*.

En el primer caso, se trata de una expresión que ya presenta una

respuesta operativa: *resolution* sería una metodología capaz de garantizar un resultado. En el segundo caso, en cambio, el conflicto sería caracterizado por una cuestión ambiental o por recursos naturales, de alguna manera una simplificación de la problemática, que identificaría con la escasez o con el deterioro de los recursos naturales un enemigo al cual oponerse de manera neutral.

En América Latina el ambiente, en una época de desarrollo sostenible, es el teatro de conflictos sociales, es recurso estratégico para la reproducción social, y también el lugar donde ejercitar la ciudadanía, donde se forman las nuevas alianzas sociales de los años noventa, espacio de las referencias culturales: pensamos, por ejemplo, en el enlace entre medio ambiente y cultura indígena, *campesina*, pero también urbana.

La actitud latinoamericana hacia el análisis del conflicto utiliza una opción política a partir de la elección de los términos: ante todo, se habla de *conflicto socio-ambiental* centrándose en la multiactorialidad de la comparación sobre los recursos, los conceptos y los derechos sociales de los grupos en conflicto; de esa manera emerge, a través de la dimensión ambiental, la temática de la exclusión y de la opresión.

Además, al término "resolución" se prefieren palabras como *tratamiento* y *manejo alternativo*, indicadores de un proceso complejo que necesita un análisis atento de las causas cuya solución no se puede garantizar. No se trataría de conflictos de intereses, solucionables gracias a métodos negociables y a la mediación, sino de conflictos de necesidades entre actores con fuerte disparidad de poder y, por lo tanto, no negociables.

En este capítulo se presentará un recorrido dividido en cuatro etapas. Tras el análisis de un caso de conflicto en territorio amazónico en Brasil, se pasa al examen del proyecto de investigación del "Grupo de Quito"[1] sobre los conflictos socio-ambientales en Ecuador. En la tercera etapa se examinará la contribución latinoamericana al proyecto FAO *Forest Trees and People*[2].

En la última parte se trazarán algunas consideraciones, explorando los métodos teóricos y las implicaciones prácticas de la experiencia de Latinoamérica.

---

1 Se trata de investigaciones sobre el proyecto "Ecologismo ecuatorial, conflictos socio-ambientales y movimiento ecologistas en Ecuador", coordinada por la socióloga Anamaría Varea.

2 Pensamos en los momentos de formación sobre la gestión de conflictos realizados en 1993 en Costa Rica, en 1995 y 1997 en Quito, en la contribución durante la conferencia electrónica sobre conflictos ambientales en 1996 y al Congreso Forestal Mundial de Antalya en 1997.

AMAZONIA BRASILEÑA: DEL *AVIAMENTO* A LA RESERVA EXTRACTIVISTA

La muerte de Chico Mendes, el sindicalista brasileño fundador del movimiento de los *seringueiros,* llevaba a nivel internacional, en 1988, la cuestión del conflicto entre latifundio y poblaciones tradicionales de Amazonia, contribuyendo a desvelar la complejidad de las tensiones sociales escondidas dentro de la cuestión ambiental.

La explotación de los recursos de la selva, que se encuentran en todo el territorio, sería antieconómica si todos los costos fueran retribuidos: de la recogida a la concentración en los mercados situados en las ciudades principales (Manaus, Belem, Santarem)[3].

En la segunda mitad del siglo pasado se regulaba un sistema, todavía en actividad, el del *seringalista-aviador*[4]. Se trata de un sistema de trueque desigual basado en el crédito a la producción: el *aviador* de primer nivel, que trabaja en las grandes ciudades, presta al *aviado*, localizado en los centros secundarios, unos medios (bienes instrumentales y de consumo) a cambio de productos agrícolas o extractivos a fin de estación. A su vez, el *aviado* puede llegar a ser *aviador* hacia comerciantes de centros más pequeños, y la cadena se vuelve a proponer hasta las ventas en la selva. El único *aviado* que nunca podrá convertirse en *aviador* es el productor (agricultor o cosechador); el *aviamento* se funda en una estructura agraria en la que el *seringueiro* recibe el terreno (*colocação*[5]), unos bienes instrumentales y de consumo a cambio de toda la producción estacional de caucho. El *seringueiro* está obligado a cambiar el caucho u otros productos de la selva con su propio *seringalista/aviador*; sin embargo, en los últimos años, se están difundiendo los vendedores ambulantes, los *marreteiros*[6]. En el trueque el producto de la selva resulta desfavorecido comparado con

---

3 Para obtener un análisis más exhaustivo sobre la economía del caucho en Amazonia: Neto M. (1986).

4 El nombre portugués del árbol del caucho (*Hevea brasiliensis*) es *seringueira*. En el sistema de producción del caucho el *seringalista* es el dueño del *seringal* (territorio en el que crecen los árboles de *seringueira*) donde trabaja el *seringueiro*. A menudo el *seringalista* no tiene derecho de propiedad sobre la zona, por eso usaremos el término "dueño" en lugar de "propietario". El término *aviar* significa literalmente: vender mercancía a cambio de caucho.

5 La *colocação* representa la unidad de producción, está compuesta por unas *estradas*, senderos que se irradian de la vivienda y que unen 100-105 árboles (la cantidad de plantas se puede incidir en un día). Más *colocações* constituyen el *seringal*.

6 El término *marreteiro* tiene valor despreciativo e indica alguien que perturba una relación comercial tradicional. En efecto el *marreteiro* entra en competición con el sistema del aviamento: a veces paga en dinero, ofrece cambios más ventajosos del dueño, no respeta la jerarquía de los *aviadores* y con sus propios medios de transporte construye redes entre las zonas de producción y los centros intermedios.

los bienes de consumo y, sobre todo, el trueque no retribuye los costos de reproducción de la fuerza de trabajo. La selva da al productor la alimentación, el transporte (canoa) y unos productos tecnológicos (maderaje, fibras, etc.) que pueden obtenerse solo con un trabajo ulterior a la extracción del caucho.

En la mayoría de los casos, el trueque se produce sin intermediación monetaria y el productor siempre se endeuda; el sistema judicial local considera las deudas y el intercambio de mercancías con sujetos diferentes del *aviador* o *seringalista* como "causas justas" para la expulsión de la *colocação*.

El conflicto que se quiere analizar[7] se produjo entre 1985 y 1990 en el Alto Juruá en el Estado brasileño del Acre, en la frontera con Perú. Los primeros asentamientos de extracción de caucho en la región se remontan al 1890, pero después de un siglo el sistema entra en crisis.

En el cambio de las relaciones sociales y de las tipologías de utilización de los recursos naturales se pueden individuar los factores que han generado el conflicto.

Entre final de los años setenta y comienzos de los ochenta dos tendencias ponen en crisis el sistema del *aviamento*. Por un lado, se consolida el sindicalismo rural y se organiza una red sindical con delegados locales y oficinas organizativas en las pequeñas ciudades y en los centros rurales. En el sindicato de trabajadores rurales se constituirá en 1985 el *Conselho Nacional dos Seringueiros* (CNS). Esta situación incita agricultores y *seringueiros* a dinamizar las relaciones socioeconómicas, organizando cooperativas de consumo y de venta de productos, buscando canales alternativos a los tradicionales. Por otro lado, el contexto económico nacional, caracterizado por un aumento de la inflación y por la interrupción del régimen proteccionista hacia el caucho brasileño, induce los propietarios[8] a utilizar la selva para producir maderaje, sobre todo caoba; de esa manera se produce una expulsión de los *seringueiros* y la concesión del terreno a empresas forestales.

---

7 El conflicto se encuentra en Almeida (1994). Se trata de uno de los casos de estudio analizados en el *taller* de San José de Costa Rica en 1993. Los casos se han preparado siguiendo este esquema: introducción, problema o conflicto, intentos de resolución, resultados, lecciones aprendidas (Pendzich et al., 1994: 47-48).

8 El autor evidencia como las prospectivas de gestión del recurso sean diametralmente opuestas entre *seringalista* y *seringueiro*. En muchos casos, el primero no tiene título de propiedad y está interesado en maximizar el provecho a corto plazo con la venta y el alquiler del *seringal*. El *seringueiro*, en cambio, vive en la zona desde mucho tiempo (a menudo ve a muchos dueños) y está interesado en la estabilidad y el sustento del conjunto de los recursos: caza, pesca, agricultura, cosecha.

Las causas del conflicto son la activación de un proyecto del CNS[9] que financia asociaciones de *seringueiros* para comprar medios de transporte y la creación de un capital inicial para cooperativas de consumo. En los primeros meses de 1989 los *seringalistas-aviadores* presentan una denuncia al tribunal porque los *seringueiros* violarían el sistema de *aviamento* con la venta del caucho a otros sujetos. El conflicto puede llegar a ser explosivo: el tribunal local podría impedir con una orden a los *seringueiros* transportar las mercancías a las cooperativas y esto podría causar choques de la policía o de las fuerzas privadas de los dueños con los *seringueiros* que no quieren abandonar el proyecto. Además, la UDR[10] (*União Democratica Ruralista*) sostiene a los abogados de los *aviadores* para evitar que se abra de nuevo un conflicto sobre la cuestión inmobiliaria. Sin embargo, el conflicto se amplía a escala nacional a través de la movilización del CNS, del sindicato y de los movimientos ambientalistas[11]; el conflicto es así fuerte y extendido a nivel nacional[12] que el apoderado general de la república comunica al juez local de suspender el juicio, siendo la cuestión de interés nacional. Paralelamente, la fiscalía abre una investigación sobre el conflicto en acto, en el que se distinguen dos tipos de crímenes: el daño ambiental de un bien público (la deforestación por la extracción de caoba) y una violación de los derechos civiles porque el sistema de *aviamento* se considera como semejante a la esclavitud.

Pero la solución jurídica no es suficiente para resolver el asunto[13], así que el CNS presenta de nuevo la discusión en un nuevo plan

---

9 Se trata de un proyecto presentado por CNS a BNDES (Banco Nacional para o Desenvolvimento Economico e Social) que tenía una división específica para apoyar a los proyectos de desarrollo. El Banco se sitúa en Río y por lo tanto no es muy influenciable por parte del Acre. Sobre la decisión de financiación influyó también la muerte de Chico Mendes que impresionó a la opinión pública nacional e internacional, señalando de nuevo el problema de Amazonia.

10 La UDR es la potente asociación que reúne a los latifundistas, se trata de una organización que ejercita una fuerte influencia a nivel local y nacional gozando de una considerable presencia en el parlamento, y se considera implicada en el asesinato de Chico Mendes.

11 La contribución más significativa procede de IEA (*Instituto de Etudos Amazonicos*) que dota a los *seringueiros* de abogados.

12 Todo se produce pocos meses después de la muerte de Chico Mendes, en un momento en que la opinión pública está muy sensible a la cuestión; además, en otoño 1989, habrían tenido lugar las elecciones parlamentarias y presidenciales.

13 De hecho, en el cuadro de la legislación agraria brasileña, un agricultor que demuestre haber cultivado un terreno puede obtener el título de propiedad. Tiene derecho de cultivar una superficie máxima de 100 ha. Sin embargo, se trata de una superficie insuficiente para un *seringueiro*, dado que una *colocação* tiene una superficie que oscila entre las 300 y las 600 hectáreas. Si la selva fuera dividida en parcelas de 100 hectáreas, una familia no

de gestión de los recursos naturales de Amazonia que está elaborando desde 1985. En septiembre de 1989, vuelve a empezar el grupo de trabajo sobre reservas extractivistas compuesto por miembros gubernamentales (IBAMA, INCRA)[14] y no gubernamentales (CNS, IEA)[15] que terminará sus trabajos en enero de 1990. El 23 de enero de 1990 con un decreto presidencial, ratificado en un segundo momento por el parlamento, se establece la reserva extractivista del Alto Juruá[16].

La reserva extractiva forma parte de las categorías de las unidades de conservación con las que el Estado realiza las políticas de tutela ambiental. La propiedad de la tierra pertenece al Estado que cede a los *seringueiros* los derechos para usar los recursos (no negociables), estableciendo en un 5% de máxima superficie de deforestación en el territorio perteneciente a la familia. Un plan de gestión elaborado y aprobado por los residentes administra la reserva.

Almeida, presentando las lecciones aprendidas gracias al caso de estudio (Almeida, 1994: 72-75), subraya la imposibilidad de servirse de una actitud de negociación cuando el conflicto se caracterice por una fuerte disparidad de poder y de recursos. La actitud local y descentralizada sería desfavorable a la parte débil y garantizaría un soporte para el status quo. En estos casos, es fundamental la movilización social y la búsqueda de soluciones institucionales en las que participe el Estado. La actitud negociadora sería útil en una situación de mayor equilibrio entre las partes, como por ejemplo en el caso del grupo de trabajo, entre miembros gubernamentales y no gubernamentales, para definir las reservas extractivas.

En resumen, la metodología de la movilización social tendría que llevar a la institucionalización de forum donde realizar negociaciones eficaces entre las partes; este argumento se retomará en la parte final del artículo.

El mundo ambientalista, a nivel internacional, considera la constitución de la reserva extractiva como un ejemplo positivo de gestión ecológica de la selva amazónica gracias a la valorización de la población local. Y si este aspecto no se puede descuidar, por la notable producción de estudios e investigaciones económicas y ambientales que

---

podría vivir con la extracción del caucho y sería obligada a vender; por consiguiente, se formaría de nuevo un latifundio legalmente regular, a través de la compra.

14 IBAMA es el *Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais*; el INCRA es el *Instituto Nacional da Colonização e da Reforma Agraria*.

15 IEA (*Instituto de Etudos Amazonicos*) es una ONG nacida en Curitiba, Paraná.

16 La superficie total de la reserva es de 5.062 km^2, es habitada por casi 6000 personas correspondientes más o menos a 900 familias.

quieren demostrar la sostenibilidad del modelo extractivista, existe una dimensión de la reserva extractivista que merece una atención especial: la del conflicto social que hemos explicado antes.

La reserva del Alto Juruá representa uno de los pocos ejemplos de solución positiva al problema del latifundio, asunto que generalmente no se ha resuelto, que en Brasil todavía continúa creando situaciones de exclusión social y de violencia. Este tipo de conflictividad socio-ambiental (aunque la misma tierra sea el principal recurso "ambiental", ¡los conflictos sobre la tierra casi nunca se consideran como reales conflictos ambientales!) no encuentra muchas respuestas con una actitud negociadora como la de *conflict resolution*: de hecho, no es posible mediar los derechos de ciudadanía ni tampoco las reglas básicas de convivencia democrática (esta cuestión se retomará en manera más exhaustiva en la parte final).

El conflicto que acabamos de analizar nos permite reflexionar sobre un aspecto que, muchas veces, ha sido eclipsado por las "estrategias alternativas de resolución de conflictos": el papel del poder judicial. Aunque la creación de la reserva extractiva no haya sido obra del poder judicial, la posibilidad de recurrir a la justicia ordinaria se ha demostrado una gran oportunidad. Por primera vez, los *seringueiros* han tenido abogados de alto perfil (no locales) gracias a CNS y IEA, para enfrentar el *iter* judicial. En muchos casos similares los conflictos agrarios podrían resolverse si la parte débil pudiera recurrir a las vías legales; sin embargo, en la mayoría de los casos, esta práctica es irrealizable a causa de los elevados costos del procedimiento, de la dificultad de seguir los procesos en la ciudad y de la escasez de abogados.

Por lo tanto, la *alternative dispute resolution* no puede convertirse en instrumento aséptico y no puede olvidarse de los derechos civiles y democráticos de un contexto, aceptando la justicia como privilegio de los miembros más fuertes. A veces, una práctica alternativa de los conflictos puede garantizar, de manera eficaz, la posibilidad de dar inicio a normales procedimientos legales.

DESARROLLO *ECO-ILÓGICO* Y *ECOLOGISMO ECUATORIAL: EL GRUPO DE QUITO*

El proyecto de investigación "*Organizaciones y movimiento ambiental en Ecuador*"[17] del Grupo de Quito[18] ha explorado la complejidad y las

17 Los resultados del proyecto de investigación se han publicado en 3 volúmenes: Varea A., Maldonado A. M., Barrera C. Endara L., Real B. (1997); ; Varea A., Maldonado A. M., Barrera C. (1997); Varea A., Maldonado A. M., Barrera C. Endara L., Real B., Reyes V., Robalino G., (1997).

18 El término Grupo de Quito ha sido acuñado por el autor mismo.

características de la cuestión ambiental y de las relaciones entre actores sociales y ambiente en Ecuador.

La primera fase de la investigación, realizada en 1991 y 1992, ha permitido la construcción del archivo de las asociaciones ambientalistas con especial atención al tipo de acción que se ha producido y a la relación con la sociedad civil (Varea A. et al., 1992).

La segunda parte de la investigación (1995 y 1996), empezando con la idea que, en muchos casos, los actores nacen de los conflictos, focalizaba el análisis en roles y comportamientos de varios protagonistas hacia la problemática ambiental. Se han analizado 30 casos de conflictos ambientales, 12 en ambiente urbano y 18 en el área rural, desde el punto de vista social (con particular atención a la dimensión étnica y al papel de la mujer), ambiental, legal y de la comunicación (en particular el papel de la prensa).

Según la problemática ambiental, los conflictos en ambiente urbano se agrupan en cuatro tipologías: producción industrial, residuos, zonas verdes y calidad del aire. Se trata de aspectos de la vida cotidiana en las ciudades que los ciudadanos consideran importantes y por los cuales están dispuestos a luchar. Es posible observar que estos asuntos se parecen mucho a problemas de las ciudades de países industrializados.

Por lo tanto, la problemática ambiental no sería solo una característica exclusiva de las sociedades pos materialistas, sino que representaría la ocasión para que las cuestiones relativas a derechos y ciudadanía pudieran emerger de nuevo (estos asuntos se profundizarán en la parte final del trabajo).

También los conflictos en ambiente rural se dividen en cuatro categorías: instalaciones industriales, áreas protegidas, extracción y explotación de los recursos naturales, reivindicación de las poblaciones indígenas que "engloban" la dimensión ambiental.

Los conflictos que se producen en ambiente rural expresan los efectos sociales de fuertes impactos ambientales causados por el modelo de desarrollo económico que se basa en la exportación de materias primas, en particular petróleo, camarón, maderaje, los plátanos[19].

---

19 La economía de Ecuador, tras el periodo de industrialización por sustitución de las importaciones (típico del contexto latinoamericano de los años '60 y '70), va consolidando una fase de reprimarización modernizada (Acosta, 1997). En 1994 el valor de las exportaciones estaba compuesto por: plátanos 16,1%, café 6,1%, camarones 14,8%, otras producciones primarias 8,45%, petróleo 38,7%, productos industriales 15,8%. Las exportaciones eran casi de 3.100 millones de dólares, las importaciones de 2.700, con un saldo activo de la balanza comercial de 400 millones de dólares (Banco Central del Ecuador, *Información estadística quincenal*, números varios).

La ventaja de la investigación es la posibilidad de introducir los conflictos en el contexto social, político y económico de Ecuador y de analizar la evolución de la cuestión ambiental tanto en la sociedad civil como en la sociedad política, con una atención especial hacia el papel del Estado y a las contradicciones entre aparato legislativo y judicial y las concretas acciones de gobierno.

La exploración del papel del Estado pone en evidencia las ambigüedades entre la voluntad (deber) del actor estatal de adaptarse a un contexto internacional que se preocupa por el ambiente y la falta de ejecución de políticas ambientales, debida a las presiones de otras fuerzas, internas e internacionales[20].

En la sociedad ecuatoriana se encuentran diferentes culturas de la relación hombre - ambiente que expresan praxis, discursos y conexiones con actores e intereses muy bien definidos: además de una cultura conservacionista con claras referencias a un modelo norteamericano y a una cultura ambientalista tecnocrática, marcada por una racionalidad internacionalista, se va consolidando una actitud de ecología popular que pone en evidencia la dimensión distributiva de las políticas ambientales y considera la conflictividad relativa al ambiente y al territorio como conflicto socio-ambiental[21].

Bajo esta óptica, el ambiente constituye una ocasión, para la sociedad civil latinoamericana, de definir las formas de ciudadanía y de participación democrática en los años '90 gracias a una reelaboración local y regional del concepto de desarrollo sostenible[22].

---

20 En muchos casos el Estado dio concesiones petrolíferas y forestales en zonas protejidas. Es el caso, por ejemplo, de los parques Podocarpus (1990-93) donde se ha autorizado la extracción de oro, del parque Yasuní (1987-96) y de la reserva fáunica de Cuyabeno (1993-95) donde se han autorizado instalaciones de petróleo. En todos los casos el conflicto socio-ambiental ha visto los órganos del Estado "mediar" entre organizaciones ambientalistas y comunidades locales de agricultores e indígenas por un lado y empresas concesionarias por el otro. A este propósito véase: Varea A., Barrera C., Maldonado A. M., Endara L., Real B., Reyes V., Robalino G., 1997).

21 Las cuestiones relativas a la crítica de la actitud eco tecnocrática occidental y la individuación de recorridos de ecología popular es un filón de análisis muy desarrollado en Latinoamérica. A nivel internacional la actitud se conoce sobre todo a través de los trabajos de Juan Martínez Alier (español); es importante subrayar el papel comunicativo de la lengua española en este tipo de investigaciones considerando las estrechas colaboraciones entre Alier y los centros de investigación hispanoamericanos sobre las problemáticas ambientales (Uruguay, Perú, etc.).

22 Los autores evidencian que el concepto de desarrollo sostenible, enlazando el deterioro del ambiente a la pobreza, corre peligro de encender de nuevo la actitud economicista del crecimiento como factor de desarrollo (y, de esa manera, de reducción de la pobreza y por consiguiente del impacto ambiental). En la ambigüedad del concepto los autores consideran necesario operar en el interior de este paradigma para afirmar de nuevo la dimensión de distribución de las políticas ambientales y

De hecho, la investigación se concluye analizando las "eco-tácticas" y las estrategias alternativas para llegar a garantizar los "derechos humanos ambientales".

RECORRIDOS INSTITUCIONALES: EL PROGRAMA FTP DE LA FAO

El interés de la FAO por las relaciones entre selvas y comunidades locales llega a ser concreto a partir de la segunda mitad de los años '70. La reflexión sobre los escasos resultados obtenidos por los grandes proyectos de reforestación permite redescubrir la dimensión de la *Community Forestry* y de la *Social Forestry* no solo en términos de análisis teórico y de investigación científica, sino, sobre todo, dando inicio a una serie de proyectos que intentan valorizar los productos no leñosos de las selvas y la "multifuncionalidad" que las poblaciones locales atribuyen a los territorios forestales.

En 1987 empieza el programa FTP[23] (*Forests Trees and Peoples Programme*) que tiene como finalidad el "mejoramiento de las condiciones de vida de comunidades rurales a través de la gestión sostenible de los árboles y los recursos forestales" (FAO, 1997); esto ocurre gracias a "la promoción de la equidad, del autodesarrollo, de la participación local y del *empowerment* de las comunidades" (FAO, 1997: 7).

Se trata de un programa muy elaborado, iterativo e interactivo, que se sirve de unas metodologías de tipo participativo[24], centrando la atención en cuestiones de género, y que desde 1992 intenta ocuparse de la problemática de la gestión de los conflictos. Pero los aspectos más significativos tienen que ver con la organización: se trata de un programa descentralizado constituido por seis grandes nudos regionales (Asia, África Francófona, África Anglófona, América Latina, América del Norte y Caribe de lengua inglesa, Europa) que interactúan entre ellos y con la Community Forestry Unit de Roma. En cada región hay una red de organizaciones[25], proyectos e individuos que colaboran al programa; se trata de otro aspecto innovador del progra-

---

la necesidad de activar políticas distributivas a cambio de continuar proponiendo políticas de crecimiento (¡sostenible!) Varea A. Barrera C. Maldonado A. Endara L., Real B., 1997).

23 El programa recoge la experiencia del programa precedente, FLCD (Forestry for Local Community Development) realizado entre 1979 y 1986. La primera fase del programa FTTP se ha terminado en 1990, la segunda, iniciada el año siguiente, está activa todavía. Se trata de una financiación multilateral creada por recursos FAO y fondos de Noruega, Suecia, Suiza, Italia.

24 Antes el programa ha usado el RRA (*Rapid Rural Appraisal*) y después el PRA (*Participatory Rural Appraisal*).

25 En Latinoamérica la actualización de 1994 veía la red regional constituida por 1200 miembros repartidos en todos los países, a excepción de Cuba.

ma, o sea la capacidad de poner en red diferentes actores: comunidades locales, ONG, facilitadores, entes de investigación, instituciones estatales, coordinaciones nacionales. Los seis nudos regionales y los nudos nacionales, basándose en diferentes contextos, son acogidos por ONG, centros de investigación, entes públicos.

El programa publica un periódico cada tres meses en tres lenguas[26]: el desarrollo de la telemática, a principio de los años '90, ha permitido una ulterior facilitación de las comunicaciones entre los actores descentralizados[27]. La producción editorial del programa es considerable, la mayor parte del material se pública en tres lenguas y la presencia capilar de una red de proyectos distribuida en todos los continentes permite una difusión rápida de las ideas y de los resultados en el mundo científico, en las ONG y en las administraciones públicas.

Además de la difusión y del intercambio de informaciones en papel y electrónica se organizan numerosos *workshop* regionales e inter-regionales para facilitar el intercambio de experiencias entre los varios proyectos.

El primer *workshop* dedicado a los conflictos ambientales *"FAO/FTTP Workshop on Dispute management and Community Forestry"* tuvo lugar en 1993 en San José de Costa Rica en colaboración con la local Universidad para la Paz[28]. El seminario estaba compuesto por una parte teórica sobre la construcción de competencias en la gestión de los conflictos a través de la presentación de metodologías de gestión alternativa de los conflictos y del análisis de tres casos de estudio: la creación de la reserva extractiva en el Alto Juruá (Amazonia brasileña), el reconocimiento de los derechos sobre la selva por parte de la población Chimanes en Bolivia y la creación del territorio indígena de los Awá en Ecuador.

El tomo editado el año siguiente, que informa de los resultados del seminario, constituye el "standard reference" para todos los trabajos sobre los conflictos realizados los años siguientes de parte de la

---

26 *Revista Bosques, Árboles y Comunidades Rurales; Arbres, Forêts et Communautés Rurales; Forest, Trees and People Newsletter*; se trata de tres revistas con tres comités de redacción, el primero en Lima (Perú), el segundo en Duala (Camerún), el tercero en Uppsala (Suecia); los tres comités editoriales están en contacto y están coordinados por el director editorial (Daphne Thuvesson, Uppsala). El objetivo es seleccionar y difundir en las tres lenguas los artículos más significativos.

27 El Departamento *Of Rural Development Studies* de la SLU (Swedish University of Agricultural Sciences) de Uppsala se ocupa de La página web del programa en términos de server y de elaboración páginas web. Véase: http://www-trees.slu.se.

28 Fueron 26 los que participaron en el workshop, 22 procedentes de Hispanoamérica (Bolivia, Brasil, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Perú), un participante de Malí, dos de Tailandia, y uno desde Uganda.

Community Forestry Unit[29]. Entre 1994 y 1997 las actividades relativas a la gestión de los conflictos se hacen frenéticas: seminarios regionales[30], publicaciones y producción de manuales[31], una conferencia electrónica[32], la realización de un seminario vía satélite durante el Congreso forestal mundial de Antalya (Turquía) (FAO, 1998); los trabajos del seminario de Antalya conducen a la codificación de los principios guía y de las recomendaciones para la integración de la gestión de los conflictos en el desarrollo de las políticas forestales. El documento será presentado en la sesión técnica Nº 27 del Congreso "*Better Addressing conflicts in natural resource use through the promotion of participatory management from community to policy level*". Vale la pena poner la atención sobre dos eventos[33] que caracterizaron el frenesí del cuatrienio: la "*Electronic Conference*" de 1996 y las actividades sobre los conflictos durante el Congreso Forestal Mundial de Antalya.

La conferencia en red[34] tuvo lugar entre enero y mayo de 1996, estructurada en una secretaría de organización en la sede de la FAO en Roma y cuatro *Focal Points* regionales (Quito, Dakar, Nakuru en Kenia y Bangkok). El intercambio entre los *Focal Points* y la secretaría de

---

29 Los trabajos del seminario están recogidos en el tomo: Pendzich C., Thomas G., Wohigenant T. (1994), *The role of Alternative conflict Management in community forestry*, FTTP, Working Papers 1, Roma. La obra contiene un ensayo sobre la gestión de los conflictos informando de la *dispute resolution* norteamericana. Un ensayo sobre el enfoque de Latinoamérica y los tres casos de estudio. Hay que señalar que la redacción de los dos ensayos sigue el enfoque de la literatura gris, hay una bibliografía final de 5 textos, pero en los ensayos no se mencionan referencias bibliográficas.

30 En 1994 se realizan tres workshops (India, Tailandia, Fiji); en 1995 tres importantes workshops regionales se realizan en Asia (Katmandú, Nepal), en África (Niamey, Níger), en Hispanoamérica (Quito, Ecuador); se realizan también, siempre en 1995, una serie de seminarios y grupos de trabajo a nivel nacional (Tailandia, Ecuador, Bolivia, Tanzania, Níger, Mali, Burkina Faso, Camerún, Senegal). En 1996 durante y después de la conferencia electrónica se actúan cursos, seminarios y se organizan grupos de trabajo sobre los conflictos. En 1996 la Universidad Católica de Ecuador empieza un programa de formación sobre la gestión de conflictos también con la realización de programaciones de radio. El año siguiente se organiza en Quito el III Curso regional "Gestión Ambiental y tratamiento de conflictos socio ambientales".

31 En 1995 la Universidad de la Paz (Costa Rica) y l'Enda GRAF Sahel (Senegal y Bélgica) realizan algunos manuales para los cursos regionales sobre la gestión de conflictos; en 1997 el RECOFTC (Regional Community Forestry Training Centre) en Tailandia prepara manuales y materiales para la realidad asiática.

32 Véanse: FAO (1997), Volume 1FAO (1997), Volume 2: FAO (1997b.

33 Sobre el papel del evento, y el espectáculo de la comunicación y de la política de veda: Harvey (1997: 195-197).

34 Una conferencia electrónica se diferencia de las mailing lists y de los news group sobre todo porque su duración es limitada, se define como un programa de trabajo y no hay un moderador.

organización era principalmente a distancia[35], mientras que los *Focal Points* mantenían un intercambio tanto electrónico como tradicional con la realidad regional[36]. La conferencia, moderada por un facilitador, preveía la discusión sobre los documentos de trabajo presentados por los autores, previamente preparados y distribuidos, y unos sesenta *discussants* que empezaban el debate al que intervinieron después los participantes registrados[37]. Los nueve temas tratados en la conferencia e introducidos en los documentos de trabajo fueron:

- la formulación de la problemática de los conflictos,
- cuatro análisis regionales: Asia, África Oriental, África Occidental, Latinoamérica;
- cuatro temáticas transversales: el papel de las mujeres y de las minorías, el papel de los conocimientos indígenas, la dimensión legal, la relación entre el poder y la equidad.

Además fueron preparados algunos casos virtuales de conflictos, a través de los cuales los grupos de trabajo y los participantes podían discutir.

La publicidad del evento, tanto durante como después, la difusión de los productos (actas) a través de la red del programa y el

35 Cabe señalar que era el Inglés el idioma oficial de la conferencia, mientras que los grupos de África Occidental y de Latinoamérica han utilizado respectivamente el francés y el español para las comunicaciones regionales.

36 Durante el periodo de la conferencia tuvieron lugar grupos de trabajo regionales o nacionales que discutían sobre los trabajos de la conferencia y enviaban consideraciones y reflexiones, representa el número de países que han participado dado que muchos activistas, investigadores, estudiantes han tenido acceso gracias a universidades en Europa o en los Estados Unidos. Los participantes representaron bien la diversidad de los sujetos que colaboran en el proyecto FTTP: investigadores, estudiantes, miembros de las ONG, activistas en los sectores ambientales y de desarrollo, funcionarios públicos, miembros de las agencias internacionales, grupos locales, instituciones especializadas en la gestión de conflictos, las universidades y los centros de investigación, etc.

37 La conferencia permaneció abierta durante cuatro meses, y los participantes podían entrar y registrarse en cualquier momento. Al comienzo de la conferencia había 140 miembros que se convirtieron en 493 durante la duración de los trabajos. El acceso a la conferencia se ha efectuado a través de server ubicados en 55 países, pero esto no representa el número de países que han participado dado que muchos activistas, investigadores, estudiantes han tenido acceso gracias a universidades de Europa o de los Estados Unidos. Los participantes han representado bien la variedad de sujetos que colaboran al proyecto FTTP: investigadores, estudiantes, miembros de ONG, activistas en los sectores ambientales y del desarrollo, funcionarios públicos, miembros de agencias internacionales, grupos locales, organismos especializados en la gestión de conflictos, universidades y centros de investigación, etc.

cumplimiento de los plazos previstos han permitido preparar con larga antelación el evento de Antalya, asegurando al proyecto FTTP una presencia visible en el Congreso Forestal Mundial con dos sesiones técnicas en el área *"Social dimensions of forestry's contributions to sustainable development"*[38] —una sobre el papel de la *community forestry* en el desarrollo sostenible y una sobre los conflictos[39]— y el *"Satellite Meeting"*.

El interés de la FAO por los asuntos relacionados con la gestión de conflictos ambientales parece encajarse dentro de un panorama más amplio que ha visto en los últimos quince años una profunda reflexión por parte del sistema de las Naciones Unidas sobre su papel y sobre las formas de acción.

Junto a la necesidad de una racionalización de la estructura relacionada con la escasez de fondos y a la dificultad de ver cumplidos los compromisos de los gobiernos (en especial el gobierno de Estados Unidos), el sistema de las Naciones Unidas está buscando una nueva legitimidad a través de una intensificación de las relaciones con las ONG y con la sociedad civil. El programa de la FAO parece exactamente co-evolucionar junto al cambiante escenario internacional. La "fase de los conflictos" (abierta en 1992) sigue una etapa anterior dedicada a los enfoques participativos introducida después de un largo trabajo sobre el papel multifuncional de los bosques y sobre la valorización de los productos no madereros. La *community forestry* pasa de ser producto de unas minorías a un producto de masas en las políticas forestales y sobre todo se caracteriza por un contenido altamente innovador, una estructura descentralizada y ligera y una amplia difusión de los resultados.

---

38 El Congreso Forestal Mundiaò se dividió en ocho áreas de trabajo para un total de 38 sesiones técnicas: a) Forest and tree resources, b) Forests, biological diversity and the maintenance of the natural heritage, c) Prospective and environmental functions of forests, d) Productive functions of forests, e) The economic contribution of forestry to sustainable development, f) Social dimensions of forestry's contributions on sustainable development, g) Policies, institutions and means for sustainable development, h) Ecoregional review.

39 Se trata de sesiones técnicas Nº 26 "The vision and the role of community forestry in sustainable development" y Nº 27 "Better addressing conflicts in natural resources use through the promotion of participatory management from community to policy level". El encuentro del asunto "Integrating Conflict Management Considerations into National Policy Frameworks" marca una etapa significativa del camino institucional de la temática de los conflictos, de hecho los participantes después de la presentación de los documentos de trabajo (algunos sobre análisis regionales, otros sobre análisis temáticas) trabajarán en grupos de trabajo durante tres sesiones: *Policy Framework, Policy Formulation, y Policy Implementation*.

Es difícil identificar y distinguir los procesos de desarrollo y de *empowerment* de comunidades que tienen necesidades de autopoiesis de la institución, así como se hace difícil distinguir lo que es la difusión global de un ambiente local, o la difusión local de un producto global. El programa con sus nudos, sus redes, su producción editorial, los seminarios, las conferencias electrónicas ha construido en pocos años una territorialización virtual seguramente más amplia y visible que el sistema de oficinas regionales. Además, los nudos del proyecto están "inervados" en las redes locales e internacionales de ONG, centros de investigación, administraciones públicas. Se da también un intercambio facilitado por las nuevas tecnologías (pero no solo) entre los funcionarios de la FAO, líderes de comunidades, investigadores, administradores públicos; de alguna manera la posibilidad de construir un grupo de intelectuales locales globales (¿global-populares?) capaz de transmitir opciones culturales (¿posibilidad de hegemonía?, ¿intelectuales orgánicos con la mediación o con los actores débiles?).

En este contexto frenético y variable hay un gran potencial para el cambio y la difusión facilitada por propuestas alternativas. La experiencia de Latinoamérica de la gestión de los conflictos ambientales ha encontrado en el programa de la FAO una gran oportunidad para presentar y negociar su propio punto de vista en un contexto más amplio; si eso se traducirá en una leadership cultural y operativa es difícil decirlo.

VENTANAS LATINOAMERICANAS

Concluimos este camino que ha permitido echar un vistazo a las acciones y a las reflexiones en acto con un análisis de las contribuciones de la experiencia de Latinoamérica sobre el problema de los conflictos ambientales. Examinaremos el tema desde dos frentes: las limitaciones de la negociación en diferentes situaciones de poder de los actores, la necesidad de adoptar la categoría de la transformación de los conflictos para iniciar procesos de desarrollo atentos a la dimensión de equidad.

LA NEGOCIACIÓN Y LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

Para que una negociación tenga éxito, hay una serie de requisitos previos, a menudo no explícitos, sin los cuales la mesa de negociación se convierte solamente en una imagen. Se necesita que los actores que quieren negociar, se fíen los unos de los otros, tengan condiciones reales para construir soluciones mutuamente beneficiosas, que puedan realizar concretamente y controlar la realización de los acuerdos (Lewansky, 1997). Esencialmente es la aceptación de un intercambio y de una redefinición acordada del poder entre los actores que entra

en juego en la negociación. A esto se añadan las características del contexto social, económico, político, legal que pueden crear un ambiente más o menos favorable a las soluciones de este tipo. El enfoque de la negociación encuentra una amplia aplicación especialmente en el mundo anglosajón donde muchos conflictos son gestionados eligiendo vías de arbitraje más bien que judiciales. Es una concepción pluralista de la democracia donde siempre sería posible encontrar un compromiso entre los grupos sociales, ya que ningún grupo tendría la ventaja. La extensión de este modelo global, (modelo que remonta a una concepción minimalista de la democracia debido a la presencia del pluripartidismo y de elecciones libres), puede conducir o al fracaso del método de negociación o a formas de manipulación de negociación que reproducirían la exclusión social de los grupos desfavorecidos. Además muy a menudo los conflictos son "simplemente" violaciones de la ley a las que sería posible responder si los actores pudiesen recurrir de igual manera a las soluciones legales conformes a lo dispuesto por el sistema judicial. En muchos casos el actor más débil no es capaz de hacer valer sus derechos así que la disponibilidad de un enfoque alternativo al conflicto debe ser evaluado de manera muy crítica, especialmente si se convierte en una renuncia o un debilitamiento de las prácticas locales de lucha por una mayor justicia social. Los enfoques alternativos para la gestión de conflictos abren perspectivas de privatización del sistema judicial[40] (el sistema público de gestión del conflicto) quizás una de las últimas áreas de interés para el mundo de la acumulación flexible; de alguna manera aumentan las posibilidades de elección de las vías de gestión del conflicto de parte de los actores fuertes, dejando a los actores débiles solo algunas semblanzas de posibilidades.

La elección de una metodología de negociación a escala local para la resolución del conflicto, de hecho, simplifica el campo del conflicto beneficiando al actor más fuerte, permitiendo la aplicación de combinaciones de energía y de información más fáciles de controlar.

En el caso que hemos examinado el actor más fuerte ha sido sorprendido por el desplazamiento de escala del conflicto y por la entrada en juego de otros actores o mediadores sobre los cuales no podía ejercer un control ni energético ni informativo. Para el actor más dé-

---

40 No es el objetivo de este trabajo explorar el campo de la privatización de la justicia, sin embargo, una navegación en la red puede ser particularmente útil; véase en particular la iniciativa Curia Mercatorum, promovida por el mundo económico y por la Cámara de Comercio de Treviso para un sistema alternativo de conflictos económicos y comerciales de gestión basada justo sobre la *dispute resolution* al sitio http:// www.tvtecnologia.it/curia/presgen.htm

bil la elección de la *diplomacia múltiple*[41] se vuelve más ventajosa, ya que le permite enfrentar el conflicto desde varios lados: desde abajo, desde arriba, desde el exterior. Por lo tanto, se trata de identificar la combinación de enfoques y caminos que garanticen de hecho los procesos de *empowerment* de los actores débiles y *dis-empowerment* de los actores fuertes y que por eso permiten el desplazamiento de poder necesario para una auténtica participación en la gestión del conflicto de una manera equilibrada. Por lo tanto, esto requiere salir de la retórica de la escala local y de la dimensión comunitaria para revalorizar el concepto de subsidiariedad y de responsabilidad diversificadas del equipo social y del papel del Estado. Al actor estatal queda la tarea de mediar los conflictos y de aplicar procedimientos de redefinición de las estructuras de poder sobre todo en tiempo de globalización, en que al nivel local pueden entrar en acción actores muy poderosos que no pueden ser contrastados solo por las alianzas de las fuerzas locales. Si el actor débil individua la imposibilidad de una negociación justa permanecen abiertas dos posibilidades: mantener elevado el nivel del conflicto, no aceptando las propuestas de negociación y luego esperar en una atención externa al conflicto, o construir alianzas para superar la escala local y llevar el conflicto a diferentes escalas; en este caso, se trata de la construcción de un nuevo territorio con otros nudos, redes intricadas; como diría Raffestin (1981: 191), "nudos, centralidad y marginalidad están conectados por los actores que les hacen y deshacen". Son las que el grupo de Quito llama las eco-tácticas, es decir, la construcción de alianzas con segmentos estratégicos de la sociedad civil, con el asociacionismo y sobre todo a través de la acción sobre los medios de comunicación. En este caso, la globalización también tiene sus ventajas y la facilidad de establecer relaciones con organizaciones globales permite la ampliación de la arena con la consiguiente construcción de presiones "desde arriba", capaz de influenciar a algunos actores clave (Estado) y volver a poner en juego los equilibrios. Los conflictos socio-ambientales en Latinoamérica abarcan la reorganización de las estructuras sociales y las relaciones con el territorio; a menudo no hay soluciones, y todavía menos de negociaciones, sino la necesidad de cambios profundos. En el medio ambiente se

41 La *multi-track diplomacy*, o diplomacia múltiple, es un marco de referencia presentado por Diamond y McDonald, en el que los actores de los procesos de diplomacia popular son muchos: sujetos directamente implicados, instituciones, órganos de comunicación, mediadores, ONG, instituciones o grupos religiosos, investigación, etc. véase S. Sharoni (1987), *La lógica de la paz, la transformación de los conflictos desde abajo*. El texto recoge las lecciones dadas por la autora durante los cursos internacionales de la Universidad Internacional de las instituciones y de los pueblos para la paz de Rovereto. Es la única obra en lengua italiana de la Sharoni.

reflejan profundos conflictos de clase, no resueltos y cristalizados en diferencias económicas, sociales, de participación en la vida democrática. Siendo el cambio el objetivo al que el actor desventajado aspira, el menú de medios que podrá utilizar no tiene que limitarse a la negociación de escala local, sino que debe ser identificado en una combinación estratégica entre la movilización social, el rechazo de la negociación desigual, la participación de más actores y mediadores, la gestión de un escalonamiento múltiple, la negociación en las mesas de autoridad y, ¿por qué no?, recurrir al sistema judicial. En el ejemplo observado una de las estrategias más efectivas es pasar de la nudosidad de los efectos a la nudosidad de las decisiones: el Estado, la región internacional, el contexto global, la activación de nuevas redes con otros actores. Se trata de trabajar sobre la que Giddens[42] llama la "generación del poder a través de la reproducción de las estructuras de dominación", en particular con respecto a dos *authoritative resources*: el control de la dimensión social del espacio-tiempo y el de las oportunidades, en particular las informaciones y los conocimientos.

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS CONFLICTOS Y EL DESARROLLO DE COMUNIDAD

Podemos decir que desde la segunda posguerra las prácticas oficiales y alternativas de desarrollo en Latinoamérica podrían ser leídas a través del análisis del espacio atribuido en las teorías y prácticas a la categoría de conflicto; el desarrollo oficial eliminaba o compartimentaba la cuestión, mientras que las prácticas alternativas buscan la máxima exposición.

La investigación de acción participativa, la educación popular, la conciencia, la animación de comunidad, siempre han trabajado a través de un intento de conocer-desvelar-revelar el conflicto presente en la sociedad.

A la base de la educación popular de finales de los años cincuenta[43] había la búsqueda de nuevas formas de sociabilidad y la participación popular, capaces de romper y de transformar los procesos de poder y de control que hacían "imposible injusto y conflictivo

42 A. Giddens (1984: 258-262). El autor aborda la problemática de las relaciones entre poder y cambio e individua dos tipologías de gestión del poder: a través del control de los recursos de asignación (materias primas y medios de producción) y autoritarias: organización del espacio-tiempo social (el territorio como diría Raffestin), el control de la producción y reproducción del cuerpo (el pueblo), la organización de las oportunidades de vida (recursos materiales e inmateriales y oportunidades de autodesarrollo y autoafirmación).

43 Para una ampliación de las teorías y de las prácticas de la educación popular véase: Brandão (1980; 1984)

desde el principio el desarrollo del Tercer Mundo" (Brandão, 1993). Por lo tanto, el desarrollo de la comunidad se basaba en el cambio, el desarrollo, la participación, la transformación: "presencia activa y consciente de los actores sociales... revelación crítica de las condiciones reales y de los diversos factores del infra-desarrollo... el lugar central de las acciones emancipadoras... el nudo de los conflictos... las razones de las desigualdades... no se encuentran en el ámbito de los grandes análisis y de las meta-propuestas universalistas, sino en el conocimiento concreto de las condiciones reales de vida de cada pueblo" (Brandão, 1993).

Se afirmaba la inexistencia de modelos únicos y paquetes metodológicos uniformes, cada realidad tenía que identificar "sus alternativas, es decir, aprendidas también con otros, pero construidas a partir de la experiencia de cultura de cada grupo étnico o social, de cada pueblo" (Brandão, 1993); acción cultural dirigida hacia los cambios sociales reside en la "eliminación de las desigualdades" y en la "multiplicación autónoma de las diferencias... el verdadero conocimiento no es la adquisición del otro, sino una construcción con otros". Un verdadero desarrollo debía abrir el paso "de una condición adjetiva, a una condición sustantiva del diálogo" (Brandão, 1993).

El efecto de la educación popular respecto a la educación permanente no se medía en términos de recuperación a bajo costo de personas en el mercado laboral, sino en términos de transformaciones colectivas en las culturas y en los participantes; "se trataba de convocar los desposeídos del poder, los marginados de la economía y los subordinados en su cultura y en su historia para tomar el lugar activo y consciente de sus propios transformadores" (Brandão, 1993). En cambio, los modelos de desarrollo importados por las agencias internacionales proponían una educación de los adultos dirigida al perfeccionamiento de las prestaciones profesionales del capital humano funcional a la industrialización (Ammann, 1987; Bezerra, 1984: 16-39), las campañas de alfabetización promovidas por el Estado y por las agencias de desarrollo se proponían luchar contra la "plaga" del analfabetismo, los proyectos de desarrollo rural basados en la transferencia de tecnología tenían que quitar las "cadenas del atraso" para favorecer el cambio del modelo económico asegurando un desplazamiento de las producciones primarias a la industrialización para la sustitución de importaciones (Manfredi, 1984).

El Estado en parte expresaba la voluntad de ocultar el conflicto social existente y en parte de no hacerlo estallar y manejarlo con vistas al gran proyecto de modernización. El resultado era una manipulación del término confinándolo dentro de una de las categorías de su acción: el conflicto solo podía ser tocado o se identificaba como la

lucha del desarrollo contra el atraso o de la educación contra el analfabetismo (Ammann, 1987).

El final de la fase nacional-desarrollista[44], con la caída de las democracias populistas y el establecimiento de dictaduras militares, amplifica la retórica de la no existencia del conflicto: la sociedad tiene que ser protegida por un lado de la creación de falsos conflictos y por el otro de las ideologías equivocadas.

El reinicio de los procesos de democratización da espacio a la reaparición de conflictos, aunque la política no los tome en cuenta. Ahora, en los años 90, el actor político parece aceptar el resurgimiento de la categoría, pero de nuevo dentro de un enfoque compartimentado: conflicto ambiental como una lucha de "todos" contra la destrucción del medio ambiente. Los conflictos socio-ambientales, sin embargo, son conflictos complejos y que cubren al mismo tiempo la definición de las relaciones sociales entre las clases y asimismo las interacciones con el medio ambiente. Los conflictos ambientales se superponen, se entrelazan, de alguna manera sedimentan sobre una estratificación de problemas y conflictos preexistentes, no resueltas, y hábilmente pospuestas: un desarrollo no aplicado, una distribución del crecimiento económico no producido o realizado de manera injusta; a todo esto se añade la distribución desigual de los daños y los beneficios ambientales. La categoría del conflicto, de la transformación, del cambio está incrustado históricamente en las teorías y en las prácticas del desarrollo alternativo de Latinoamérica, y es útil para una crítica al paradigma artefacto de la *conflict resolution*, en particular con respecto a la aparición de la resolución[45]. El enfoque del desarrollo (industrial) antes y del desarrollo sostenible hoy en día, se basan en una definición de modelo de desarrollo pre-confeccionada, propuesta e implementada (tal vez mediante la búsqueda de consenso) por grupos de actores más atentos a un *problem solving* que a un *problem setting* que implica una profunda transformación de las relaciones.

En la elaboración de Freire el mundo va "escrito y reescrito para ser transformado" (Gadotti, et al., 1985: 114), de algún modo

---

44 El término es una traducción del portugués: nacionalismo desenvolmentista; véase el trabajo de Paiva, (1980).

45 J. P. Lederach, propone el término "transformación" de conflictos, dado que los términos resolución y gestión no contendrían las implicaciones dialécticas y de cambio implicadas por los conflictos, en Sharoni, 1997: 27-45. Los debates en actos relativos a la institucionalización de la *conflict resolution* son muy similares a las reflexiones relativas al desarrollo, a la educación popular, a los enfoques participativos. Se trata de analizar como la búsqueda pueda apoyar los procesos de transformación y sobre todo analizar además de la retórica y del énfasis los significados y los valores de los enfoques multiescalares.

leído e interpretado para ser conocido y luego cambiado. El autor señala que esto implica el superamiento de los conceptos de la toma del poder y el cambio de poder de clase en clase, para proponer un método que consista en la transformación del poder; esto requiere una "participación activa y crecientemente crítica del actor popular" (Gadotti et al., 1985: 67) y es algo distinto de la firma de un pacto que cuando cambian las condiciones reabre el conflicto suspendido temporalmente; reinventar el poder significa moverse en un proceso dialéctico entre una pedagogía del oprimido y una pedagogía del conflicto para lograr una pedagogía de la liberación. La otra dimensión de la transformación del conflicto en el enfoque de la concienciación de la educación popular es la naturaleza constructivista del proceso de cambio. En comparación con las prácticas en las que la solución que se ofrece a los beneficiarios finales a través de una ruta definida, se plantea la conducción y gestión del proceso por parte de los autores de su propio cambio. Es un rechazo a los paquetes performativos que ya contienen el producto y el proceso y que corren el riesgo de estar muy atentos a las soluciones y menos a las causas.

El enfoque a la cuestión ambiental en Latinoamérica no se desarrolla desde el inicio como una exigencia post-materialista, sino como pre-materialista (Padua, 1991), en Brasil, por ejemplo las *associações de moradores* que se organizan en los años setenta y ochenta, para mejorar la calidad de vida urbana (luchando contra los vertederos, o para los sistemas de alcantarillas, la electricidad, el agua...) están luchando por la afirmación de los derechos de ciudadanía (*direitos de ciudadanía*): derecho a participar en la vida civil y política, el derecho a vivir en un ambiente sano. También en las zonas rurales, como hemos visto tanto en la investigación del grupo de Quito, como en el caso de estudio, la dimensión ambiental es la oportunidad para hacer resurgir el tema del conflicto y de la exclusión social.

En realidad, la cuestión redistributiva de las políticas ambientales es muy poco contemplada en el debate oficial donde se prefiere un enfoque antipolítico y no conflictual. En los discursos sobre la sostenibilidad se privilegia el debate distributivo dentro de la cuestión intergeneracional de la satisfacción de las necesidades, mientras que se olvida fácilmente la cuestión de la equidad intergeneracional[46].

---

46 Cabe recordar que la cuestión relativa a la equidad encuentra intereses cerca de las instituciones, sobre todo se vean las relaciones del UNDP y por Latinoamérica los trabajos de la CEPAL. La CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) propone para los años '90 un enfoque llamado "Transformación productiva con equidad". Véase: CEPAL (1998).

La experiencia y la reflexión latinoamericana sobre las dinámicas entre los conflictos ambientales, la exclusión social, la justicia distributiva, pueden ser una importante oportunidad para volver a analizar los enfoques de las políticas ambientales no solo en los países en vía de desarrollo, sino también en los países desarrollados donde, desde hace tiempo, la cuestión está finalmente superando los límites de la ecología radical o política[47].

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. 1997 *Breve historia económica del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional).

Agamben, G. 2005 *Homo sacer, il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi).

Almeida, M. B. 1994 "The creation of the Alto Juruá Extractive Reserve: conflicts and alternative for conservation - Brazil" en Pendzich C., Thomas G., Wohigenant T., *The role of alternative conflicts management in Community Forestry* (Roma: FTTP, Working Paper Nº 1).

Ammann, S. B. 1987 *Ideologia do desenvolvimento de comunidade no Brasil* (São Paulo: Cortez Editora/Banco Central del Ecuador).

Beck, U. 1994 *Ecological Enlightenment, essays on the politics of the risk society* (New Jersey: Humanity Press).

Bertoncin, M., Bicciato F., Corbino A., Croce D., De Marchi M., Faggi P., Pase A. 1999 "PRA e Geografia, Territori di convergenza" en *Rivista Geografica Italiana.*

Bezerra, A. 1984 "As atividades em educação popular" en Brandão C.R.(org), *A questão politica da educação popular* (São Paulo: Brasiliense).

Brandão, C. R. 1993 "Proposte pedagogiche per culture di vocazione alla pace: alcune idee dall'America Latina" en *Atti del Primo Anno Accademico dell'Università Internazionale delle Istituzioni dei Popoli per la Pace*, Rovereto, Manuscrito.

Brandão, C.R.(org) 1984 *A questão politica da educação popular*, (São Paulo : Brasiliense).

CEPAL (1998), "Cincuenta años, reflexiones sobre América Latina y el Caribe" en *Revista de la CEPAL*, Número extraordinario.

Consensus Building Institute 2003 *Using dispute resolution techniques to address environmental justice concerns, Case studies* (Washington: The Consensus Building Institute

47 Véase Schnaiberg, Watts, Zimmermann (1986); Beck (1994).

and the Office of Environmental Justice, Environmental Protection Agency).

De Marchi, M. 2002 "Sistemi che osservano: un conflitto ambientale amazzonico come ambiente di apprendimento" en Rivista geografica Italiana, CIX, pp. 3-38.

——————— 2004 *I conflitti ambientali come ambienti di apprendimento. Trasformazioni territoriali e cittadinanza in movimento in Amazzonia* (Padova: CLEUP).

——————— 2005 "Visibilità del confronto, vendibilità delle soluzioni: il conflitto ambientale come ambiente di apprendimento" en Bertoncin M., Pase A., *Logiche territoriali e progettualità locale* (Milano: FrancoAngeli).

——————— 2011 "Conflitti socio-ambientali e cittadinanza in movimento" en E. Dansero, M. Bagliani, *Politiche per l'ambiente Dalla natura al territorio* (Torino: Utet).

——————— 2013 "Territorio y representaciones: geografías del Yasuní" en Narváez I., De Marchi M., Pappalardo S. E. *Yasuní zona de sacrificio, Análisis de la iniciativa ITT y los derechos colectivos indígenas* (Quito: FLACSO Ecuador).

——————— 2016 "Yasunizzare la terra, progettare transizioni verso società decarbonizzate" en Diantini A., *Petrolio e biodiversità in Val d'Agri. Linee guida per la valutazione di impatto ambientale di attività petrolifere onshore* (Padova: CLEUP)

——————— Natalicchio M., Ruffato M. 2010 *Il territorio dei cittadini: il lavoro dell'OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales)* (Padova: CLEUP).

——————— Pappalardo S.E., Codato D., Ferrarese F. (ed.) 2015 *Zona Intangible Tagaeri Taromenane y Expansión de las Fronteras Hidrocarburífera* (Padova: CLEUP).

Endara, L. 1997 "Marcha de los pueblos indígenas de la Amazonia" en Varea A., Maldonado A. M., Barrera C. Endara L., Real B., Reyes V., Robalino G. *Desarrollo Eco-ilógico, conflictos socio-ambientales desde la selva hasta el mar* (Quito: CEDEP-Abya-Yala).

———— 1997 "Primer levantamiento de los pueblo indígenas" en Varea A., Maldonado A. M., Barrera C. Endara L., Real B., Reyes V., Robalino G., *Desarrollo Eco-ilógico, conflictos socio-ambientales desde la selva hasta el mar* (Quito: CEDEP-Abya-Yala).

European Commission 2008 "Addressing the social dimensions of environmental policy. A study on the linkages between

environmental and social sustainability in Europe" (European Commission: Directorate-General Employment, Social Affairs and Equal Opportunities).

FAO 1997 *Final Report on Organizing the Electronic Conference on Addressing Natural Resources Conflicts through Community Forestry* (Roma: Community Forestry Unit/FAO).

FAO 1997b *Proceedings Electronic Conference on "Addressing Natural Resources Conflicts through Community Forestry"* January-May 1996 (Roma: Community Forestry Unit/FAO).

FAO 1997c *Volume 1: Compilation of discussions papers made to the electronic conference on Addressing Natural Resources Conflicts through Community Forestry* (Roma: Community Forestry Unit/ FAO).

FAO 1997d *Volume 2: Compilation of contributions made to the electronic conference on Addressing Natural Resources Conflicts through Community Forestry* (Roma: Community Forestry Unit/ FAO).

FAO 1998 *Integrating Conflict Management Considerations into National Policy Frameworks*. Proceedings of a Satellite Meeting to the XI World Forestry Congress, 10-13 October 1997, Antalya Turkey (Roma: Community Forestry Unit/ FAO).

Gadotti, M., Freire, P., Guimarães S. 1985 *Pedagogia: dialogo e conflito* (São Paulo: Cortez Editora).

Gensberg, A. 2003 *Mediating inequality, mediators' perspectives on power imbalances in public disputes* (Cambridge: Program on Negotiation/Harvard Law School).

Giddens, A. 1984 *The constitution of society, outline of the theory of structuration* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press).

Harvey, D. 2003 *The new imperialism* (Oxford: Oxford University Press).

Harvey, D 1997 *La crisi della modernità* (Milano: Il Saggiatore, Milano).

Lewansky, R. 1997 "La gestione dei conflitti ambientali nei processi localizzativi e pianificatori, l'esperienza di Pegaso". Relazione predisposta per il Convegno internazionale "Le aree periurbane: verso una pianificazione ambientalmente sostenibile", Provincia di Bologna, Programma LIFE 1995, Bologna 14-15 marzo 1997.

Manfredi, S. M. 1984 "A educação popular no Brasil: una releitura a partir de Antônio Gramsci" en Brandão C.R.(org) *A questão politica da educação popular* (São Paulo: Brasiliense).

Neto, M. 1986 *O dilema da Amazônia* (São Paulo: Edições CEJUP).

Padua, A. J. 1991 "O nascimento da politica verde non Brasil, fatores exogenos e endogenos" en Leis H.R. (org.) *Ecologia e Politica mundial* (Rio de Janeiro: FASE Vozes).

Paiva, V. P. 1980 *Pulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista* (Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira).

Pendzich, C., Thomas, G., Wohigenant, T. 1994 *The role of Alternative conflict Management in community forestry* (Roma: FTTP).

Raffestin, C., 1981 *Per una geografia del potere* (Milano: Unicopli).

Santos, M. 2000 *La Naturaleza Del Espacio: Técnica y Tiempo: Razón y Emoción* (Barcelona: Ariel).

Schnaiberg, A., Watts, N., Zimmermann, K. 1986 *Distributional conflicts in environmental resource policy* (Berlín:WZB Publications).

Sharoni S. 1997 *La logica della pace, la trasformazione dei conflitti dal basso* (Torino: Edizioni Gruppo Abele).

US Department of Transportation 2000 *Transportation and environmental justice cases* (Washington: Federal Highway Administration/Federal Transit Administration).

Varea, A.; Maldonado A. M.; Barrera, C. 1992 *Directorio Verde* (Quito: CEP-EZE).

——————————————— 1997 *Ecologismo ecuatorial, conflictos socio-ambientales en las ciudades* (Quito: CEDEP/ Abya-Yala).

Varea, A.; Maldonado A. M.; Barrera, C.; Endara, L.; Real, B. 1997 *Ecologismo ecuatorial, conflictos socio-ambientales y movimiento ecologista en el Ecuador* (Quito: CEDEP/Abya-Yala).

Varea, A.; Maldonado A. M.; Barrera, C.; Endara, L.; Real; Robalino, G. 1997 *Desarrollo Eco-ilógico, conflictos socio-ambientales desde la selva hasta el mar* (Quito: CEDEP/Abya-Yala).

Varese, S. 1982 "Límites y Posibilidades del Desarrollo de las Etnias Indias en el Marco del Estado Nacional" en Bonfil, G.; Ibarra, M.; Varese, S.; Verissimo, D. y Tumiri, J. (coord.) *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio* (San José de Costa Rica: EUNED).

Valeria Ribeiro Corossacz

COR, CLASSE, GÊNERO

APRENDIZADO SEXUAL E RELAÇÕES DE DOMÍNIO*

INTRODUÇÃO

Neste artigo[1], discuto as experiências de aprendizado de uma sexualidade heterossexual, racializada e classista através da análise de relatos biográficos de um grupo de homens entre 43 e 60 anos, do Rio de Janeiro, que se autodefinem brancos. O material que apresento faz parte de uma pesquisa conduzida entre 2009 e 2012 sobre a branquitude e a masculinidade[2], entendidas como construções sociais e posições de privilégio estrutural dentro das relações entre grupos de cor e entre sexos na sociedade brasileira[3]. A branquitude pesquisada

* Ribeiro Corossacz, V. "Cor, classe, gênero: aprendizado sexual e relações de dominio" en *Revista Estudos Feministas* Nº22 (2) maio-agosto, pp. 521-542.

---

1 Agradeço às/aos pareceristas pelas valiosas indicações.

2 Valéria Ribeiro Corossacz 2010a; 2010b; 2012; 2015.

3 A literatura que se ocupou de estudar os grupos sociais mais discriminados (mulheres, negros, pobres, índios) faz surgir nas entrelinhas a figura do homem branco de classe média alta, que goza de um privilégio estrutural —de status, econômico e social— na combinação de racismo, sexismo e desigualdades de classe, entendidos como sistemas sociais e culturais; para algumas referências, ver Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, 1992; Antônio Sérgio Guimarães, 1999 e 2002; Marcelo Paixão, 2003; Márcia Lima, 1995; Cristina Bruschini e Maria Rosa LombardI, 2002; e Peggy Lovell, 2006.

surgiu como uma posição de domínio, expressa em diversos planos, embora se autorrepresentasse como transparente e neutra[4].

Em particular, analisarei os relatos dos entrevistados sobre aquelas que, durante a entrevista, foram definidas como "relações sexuais" com trabalhadoras domésticas (empregadas) e, em menor escala, com prostitutas, tidas durante a adolescência. Muitas vezes, essas relações são narradas como uma iniciação sexual. Na elaboração das entrevistas, a definição de relações sexuais referida às relações com a empregada me pareceu desviante, pois se trata de formas de abuso sexual ou de estupro, descritas pelos entrevistados em sua violência, ainda que consideradas "normais". Trata-se, portanto, da análise de uma relação de poder descrita por quem a exerceu. A empregada e a prostituta são duas figuras de mulheres a quem socialmente são atribuídos papéis diversos: a primeira é paga para desenvolver trabalhos domésticos, entre os quais também parece estar incluída a disponibilidade sexual; a segunda é paga para uma prestação sexual estabelecida. Trata-se de duas experiências diferentes: com a prostituta, a relação sexual ocorre com base em um acordo explícito, enquanto com a empregada, nas palavras dos próprios entrevistados, trata-se de uma relação imposta, de uma forma de domínio. Ao analisar os trechos das entrevistas, evidenciarei de que modo se dá uma continuidade no papel das duas figuras, que diz respeito justamente à produção da sexualidade dos homens entrevistados, que, por sua vez, é elemento central na definição do pertencimento de classe e cor[5].

Em seu estudo sobre a classe média urbana brasileira no período 1920-1950, o historiador Brian Oswensby (Oswensby,1999) observa como valores e comportamentos associados à modernidade se combinavam com aqueles mais tradicionais da hierarquia social, permitindo que estes se renovassem justamente em um estilo de vida percebido como moderno. Apesar da breve diferença temporal, essas considerações introduzem o contexto social do qual provêm os entrevistados: um ambiente urbano, abastado ou de famílias que investem em um processo de ascensão social, inclusive através dos estudos universitários dos filhos, no qual, porém, estão presentes elementos que

---

4 Sobre a branquitude como condição que percebe a si mesma como neutra, ver, entre outras, Ruth Frankenberg, 2001; e Sara Ahmed, 2004; para o contexto brasileiro, ver, entre outros, Alberto Guerreiro Ramos, 1957; Edith Piza, 2000 e 2003; e Liv Sovik, 2010.

5 Este artigo é a continuação de um trabalho, a ser publicado em 2015, no qual me detenho nas analogias e diferenças encontradas pelos meus entrevistados entre suas experiências sexuais com a empregada e o papel que a figura da mulata teve na narração e na celebração da identidade nacional no texto de Freyre, *Casa grande e senzala*.

remetem a relações hierárquicas tipicamente coloniais, representadas primeiramente pela presença de diversos trabalhadores domésticos, entre os quais a mulher que se ocupa da casa e/ou de cuidar dos filhos e que tem um papel central. Segundo o próprio Oswensby, a figura da trabalhadora doméstica representa um elemento central para a afirmação da identidade da classe média, pois marca a distinção entre uma classe que não se deve ocupar do trabalho manual e outra que, ao contrário, é destinada a encarregar-se dele. Encontramos considerações semelhantes também em trabalhos antropológicos mais recentes. Goldstein considera que "o espaço" das relações entre o empregador e o trabalhador doméstico é, de fato, um local de formação e distinção de classe"(Goldstein, 2003: 67), e Brites sustenta que o trabalho da empregada "liberta os pais e os filhos para promoverem um projeto familiar típico da classe média" (Brites, 2007: 97). O trabalho doméstico desenvolvido pela empregada indica justamente como a desigualdade e as relações de trabalho não capitalistas podem ser o traço distintivo de uma classe média que se (auto)percebe como elemento de modernidade (Brites, 2004).

OS ENTREVISTADOS E A ENTREVISTA

Os homens entrevistados vivem em apartamentos próprios, em alguns dos bairros mais ricos da Zona Sul, que, por sua vez, é a área mais valorizada da cidade. Todos têm diploma de terceiro grau, e alguns, doutorado, títulos que lhes permitiram obter um perfil profissional qualificado, um relativo status social e um bem-estar econômico.

Dos 21 homens entrevistados, 3 têm relações afetivas e sexuais com homens, um não exprimiu uma posição clara, dando a entender que teve relações tanto com homens quanto com mulheres, e os outros 17, com mulheres. No momento da entrevista, dois não tinham nenhuma relação afetiva, os outros eram casados, viviam com um parceiro ou tinham uma relação estável, todos com pessoas definidas por eles próprios como brancas. Os entrevistados em idade madura estabeleceram relações afetivas duradouras somente com pessoas brancas. Os que têm filhos os tiveram com mulheres brancas e definem os próprios filhos como brancos. A presença de mulheres negras na vida sentimental dos entrevistados é limitada: apenas 3, na juventude, tiveram uma relação longa com uma mulher definida por eles como negra. É mais comum entre os entrevistados (5) ter tido, sempre na adolescência, relações breves com jovens definidas como negras, que encontraram na rua, em festas e raramente na escola. Em geral, tratava-se de relações em que ocorriam contatos sexuais. Por fim, 6 tiveram relações sexuais ocasionais com mulheres definidas como negras, e 2 com homens negros. A partir desses dados, confirmar-se-ia o

estereótipo da mulher negra ou mulata como possível parceira sexual, mas não como companheira com a qual fundar uma família.

No momento da entrevista, todos os entrevistados, tanto os solteiros quanto os casados, tinham uma ou mais mulheres que se ocupavam de cuidar da casa com tarefas diversas, que podiam ir da gestão total da casa (limpeza, controle da despensa, preparo das refeições) e de cuidar de eventuais filhos até tarefas mais circunscritas (passar roupa, limpar, cozinhar). Em alguns casos, a empregada vivia na casa do entrevistado, mas, na maior parte dos casos, ia ao trabalho diariamente. Nas entrevistas, a gestão da casa aparece como uma atividade completamente delegada à figura da empregada e da mulher[6]. O fato de o trabalho doméstico ser uma atividade desenvolvida por pessoas externas à família (e não compartilhada dentro dela) é considerado normal e desejável na sociedade brasileira (Goldstein, 2003; Brites, 2007; Pinho e Silva, 2010).

Quase todos os entrevistados falaram de modo desenvolto de suas experiências com prostitutas e empregadas, embora eu fosse uma mulher desconhecida. Creio que a facilidade para tratar esse tema deva, em parte, ser relacionada a meu estatuto de pessoa ao mesmo tempo externa a seu mundo (pelo fato de eu morar na Europa) e interna a ele, pois, como brasileira, fui identificada como uma pessoa da mesma cor, do mesmo ambiente social e com as mesmas experiências. Em parte, creio que essa desenvoltura deva ser atribuída ao estatuto de "normalidade" reconhecido a esse tipo de relações, embora os entrevistados tenham insistido em especificar que amadureceram uma posição crítica com a idade e em consequência das mudanças culturais e sociais. Por parte dos entrevistados, prevaleceu em relação a mim uma forma de reconhecimento no plano da classe e da cor, de modo que não se percebesse como provável a possibilidade de eu me sentir, com base no gênero, próxima da empregada. Nenhum entrevistado manifestou vergonha ao contar formas de violência para com outras mulheres, excluindo, portanto, a possibilidade que esses relatos pudessem gerar tensão ou conflito com a entrevistadora. Para entender o quanto a classe e a cor fizeram desaparecer o gênero, poder-se-ia inverter a situação e imaginar se os entrevistados teriam tido o mesmo grau de desenvoltura ao contar a uma entrevistadora negra de classe popular episódios de violência racista. Nesse caso, teria sido mais forte o temor de serem identificados como racistas pela entrevistadora, uma vez que se reconheceria a possibilidade de ela se identificar com as vítimas das agressões racistas. Essa observação permite avaliar as diversas formas em que se combinam as hierar-

6 Considerações semelhantes em Brites, 2007; Pinho e Silva, 2010.

quias de sexo, classe e cor na experiência da entrevista, assim como em toda a vida dos entrevistados[7].

AS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS NOS ANOS 1960/1970

Para compreender os relatos dos entrevistados, è necessário ter um quadro da situação das trabalhadoras domésticas no período a que se referem as experiências narradas. Nos últimos anos, a literatura científica sobre as trabalhadoras domésticas desenvolveu-se muito em consequência das lutas das associações de trabalhadoras domésticas e das mudanças econômicas e culturais que atravessam a sociedade brasileira. Todavia, trata-se de um material que se refere às últimas décadas e que, portanto, pouco se presta a compreender as especificidades da situação vivida pelos entrevistados. Além disso, a literatura se concentra em diversos temas, como as condições de trabalho, os níveis salariais, a relação entre empregadora e trabalhadora doméstica, mas não me foi possível encontrar pesquisas que aprofundassem o objeto deste ensaio, ou seja, a exigência, por parte dos homens da família para a qual trabalha, de que a trabalhadora doméstica prestasse serviços sexuais[8]. Brites alude a esse fato e, em sua pesquisa, manifesta surpresa em relação ao silêncio em torno desse tema[9]. Esse dado levanta questões, devido à extensão do fenômeno, a julgar pelo que narram os entrevistados. Além disso, há que se notar o amplo espaço dedicado a esse tipo de relações sexuais em uma vasta literatura, a partir das relações que o dono dos escravos impunha às próprias escravas durante a época colonial, descritas no trabalho seminal de Freyre.

De forma geral, o tema dos abusos sexuais é tratado apenas através de breves referências, raramente considerado em si um objeto de pesquisa. Essa ausência pode ser explicada pelas dificulda-

---

7 No feminismo, a teoria da interseccionalidade é uma das abordagens mais interessantes sobre o estudo das múltiplas formas de opressão e de identidade —de gênero, cor, classe e sexualidade— , entendidas como processos sociais (ver Leslie McCALL, 2005; Jennifer NASH, 2008; e Danièle KERGOAT, 2009). Todavia, Nash nota como essa abordagem não incluiu a análise de sujeitos sociais privilegiados, como é o caso desta pesquisa (2008).

8 Considerações semelhantes são feitas por Rosana dos Santos (2009) em seu trabalho sobre a violência contra as empregadas, cometida pelos empregadores, incluídos dois casos de estupro, um dos quais cometido pelo filho do empregador, em alguns processos judiciários entre 1959- 1983.

9 Brites, 2007:102. Godestein (2003:298) também faz uma breve referência ao assunto, afirmando que se trata de um comportamento comum. Segundo a pesquisa de Joaze Bernardino-Costa, Ângela Figueiredo e Tânia Cruz (2011), que inclui a questão dos abusos sexuais no roteiro das entrevistas, trata-se de uma violência ainda comum.

des, de diferente natureza para as pesquisadoras e para as trabalhadoras, em enfrentar uma violência historicamente naturalizada. Graças às lutas das trabalhadoras domésticas e das mulheres negras sobre os temas do sexismo e do racismo, houve mudanças nos comportamentos, e esses abusos podem ter diminuído. Muitos entrevistados insistiram em especificar que consideravam suas experiências a esse respeito não representativas daquelas dos homens mais jovens.

Uma pesquisa feita por Hildete Pereira de Melo oferece informações importantes sobre os anos a que se referem as entrevistas: o trabalho doméstico é uma das principais atividades para as mulheres sem instrução e não qualificadas, e para as mulheres que migraram do campo para as cidades é um canal de socialização com a cidade, mas também uma forma para obter uma casa, alimento e uma família de (Melo, 1989: 247).

Com efeito, muitas trabalhadoras domésticas viviam na casa em que trabalhavam. A retribuição consistia em um salário mensal, do qual muitas vezes uma parte era contabilizada em alimento e abrigo, mas não era raro que ambos fossem entendidos como única forma de retribuição. As condições de vida e de trabalho dessas mulheres eram caracterizadas por uma jornada de trabalho sem horários (também devido ao fato de viverem onde trabalhavam), pelo isolamento, pela inserção forçada na família e em suas dinâmicas e, não por último, por serem obrigadas a ter como único espaço pessoal um quarto de poucos metros, muitas vezes sem janela, com uma abertura para a ventilação, situado próximo à cozinha.

Em 1963, as associações de categoria pediam um horário fixo de trabalho, um dia livre por semana, um salário justo e um contrato de trabalho (de Oliveira e da Conceição, 1989: 365), e somente uma parte dessas exigências foi satisfeita com uma lei de 1972. Em 1983, as associações ainda lutavam, entre outras coisas, por uma jornada de trabalho de oito horas, por um salário mínimo, por um dia livre por semana e por 30 dias de férias, como os outros trabalhadores (de Oliveira e da Conceição, 1989: 370). Em ambos os textos citados faltam referências à questão do abuso sexual por parte dos homens da família em que trabalhavam as trabalhadoras domésticas. Em minha opinião, esse silêncio deve ser interpretado como uma impossibilidade de nomear e, portanto, de denunciar[10] esse tipo de violência, e não como um indicador de sua ausência.

---

10 Segundo Santos, o fato de morar na casa dos empregadores, de vir de outras localidades e de encontrar-se em condições econômicas precárias determinava a impossibilidade de denunciar as violências sexuais sofridas (2009: 101).

De grande relevância para esta pesquisa são as considerações relativas à cor: de Melo lembra como os dados censitários à disposição na época não trazem a informação sobre a cor no que se refere ao trabalho doméstico retribuído, embora sejam relatadas algumas pesquisas que registravam diferenças substanciais nos salários segundo a cor. Essa ausência de dados institucionais não deve ser lida como uma cegueira diante da variável sociológica da cor, e sim como uma forma de negação de sua relevância social através de sua naturalização[11]. Na ausência de dados sobre a cor das trabalhadoras domésticas, devemos nos valer de outro tipo de testemunho:

> Se visitarmos as cozinhas das classes média e alta, geralmente encontraremos apenas mulheres negras e mulatas como domésticas. Pode-se concluir que, no Brasil, os negros saíram de suas senzalas diretamente para o serviço doméstico remunerado (Melo, 1989: 249).

Essa continuidade entre a figura da escrava e a da trabalhadora doméstica, representada pela cor implícita na definição de escrava e de classes média e alta, é um dos temas mais recorrentes nas análises sobre o trabalho doméstico e de cuidado. Alguns testemunhos, recolhidos por de Melo, de feministas da classe média alta —cuja cor não é especificada, mas se subentende que seja branca— que falam de suas experiências com as trabalhadoras domésticas, definem essa atividade como "algo entre o trabalho pago e a escravidão", "uma relação feudal com obrigações recíprocas" e "o pior tipo de trabalho possível" (Melo, 1989: 262-264). A essas declarações, pode-se aproximar a lembrança de Antônio (1954), um entrevistado que não teve relações sexuais com empregadas e que, quando jovem, vivia em uma região popular da cidade. A mãe de uma amiga sua dizia: "A boa empregada tem de ser preta, gorda e manca", e explica: "Porque era subserviente. Gorda porque era boa cozinheira. E manca porque não podia ir longe da cozinha". A cor negra parece comportar automaticamente a submissão apropriada à figura da empregada, que, no entanto, só pode ser de todo garantida por um defeito físico que limite sua capacidade de locomoção.

Segundo um estudo recente,

> (...) de fato, o trabalho doméstico é —e sempre foi— uma ocupação desempenhada majoritariamente por mulheres e negras. O perfil dessa ocupação remonta não só às raízes escravistas da sociedade bra-

11 A partir dos anos 1980, o movimento negro denunciou como a falta de dados institucionais sobre a cor era um modo de reproduzir o racismo. Hoje se calcula que 61% das trabalhadoras domésticas sejam negras (Ávila, 2010: 129).

> sileira, mas também às tradicionais concepções de gênero, que representam o trabalho doméstico como uma habilidade natural das mulheres (Ipea, 2011: 4)[12].

A ideia na base dessa continuidade é que, no Brasil, sempre houve figuras (primeiro escravos, depois trabalhadores domésticos, com a constante prevalência de mulheres não brancas) disponíveis a cuidar da casa das classes dominantes, representadas pelos brancos, e geri-la. As formas em que se construiu essa continuidade são estratificadas e de difícil reconstrução não apenas pela falta de dados quantitativos, mas também pelo modo como esse tipo de relação de trabalho foi englobado no senso comum, aceito e tornado "natural". Tentarei oferecer alguns elementos para pesquisar essa continuidade através da análise do outro sujeito da relação de trabalho aqui considerada, o sujeito que costuma permanecer à sombra, ou seja, o homem branco de classe média alta.

"CONSIDERADO NORMAL, NORMALÍSSIMO"

Um dos objetivos da minha pesquisa era examinar de que maneira os entrevistados foram socializados durante a infância e a adolescência a modelos de masculinidade e que perspectivas tinham sobre tais modelos no momento da entrevista. A esse respeito, um dos temas mais tratados pelos meus interlocutores é o início da atividade sexual, durante a adolescência, com moças e/ou mulheres. A análise dos relatos demonstra que se trata de uma experiência em que se concretizam e se põem em prática modelos de relações sociais que se referem não apenas às relações entre os sexos, mas também àquelas entre classes e grupos de cor. Dos 21 entrevistados, 10 contaram que tiveram uma iniciação sexual com uma prostituta, e 8, com uma empregada; em 6 casos, o mesmo entrevistado teve relações sexuais tanto com uma prostituta quanto com uma empregada. Entre esses 12, estão presentes 2 dos 3 entrevistados que tiveram relações afetivas com homens e que apenas em idade adulta afastaram-se do modelo de afetividade e sexualidade heterossexual. Por iniciação sexual não se deve entender, necessariamente, a primeira relação sexual com penetração vaginal, mas as primeiras abordagens a uma sexualidade heterossexual. Portanto, dos 21 entrevistados, 7 não tiveram relações sexuais nem com prostitutas nem com empregadas durante a adolescência; um foi evasivo sobre a própria experiência e outro nunca se relacionou com mulheres.

É interessante deter-se no perfil desses 7 homens para depois confrontá-lo com as experiências daqueles que tiveram relações com

12 Ver também Melo, 1998.

empregadas e/ou prostitutas. Carlos (1957) viveu no exterior durante a adolescência; Fernando (1957) declara: "Eu tive sempre muita facilidade, entre aspas, de ter contato sexual com mulheres do meu padrão, do meu nível social... eu nunca precisei"; Luís (1953) apresenta-se como um homem que desde jovem foi contra os comportamentos padronizados; Mauro (1955) afirma ter sido um rapaz um pouco atrasado do ponto de vista sexual; Renato (1963) pertence a uma igreja pentecostal e teve relações apenas com a esposa; Mino (1953) e Antônio (1954) provêm de famílias de extração social baixa e residentes em zonas mais populares da cidade. Mino, em particular, é o único a ter crescido em uma família sem empregada e, significativamente, afirma: "Nós não tínhamos (a iniciação sexual com a empregada) não porque éramos bonzinhos. É porque não tínhamos empregada". Todavia, esses homens reconhecem esse tipo de relação como um hábito social muito difundido.

O surgimento do desejo sexual pelas moças é narrado como um momento marcado por normas bem precisas: as moças coetâneas do mesmo ambiente social não estavam disponíveis para relações sexuais, sobretudo as que incluíam a penetração. Em diversas entrevistas surge um modelo cultural, segundo o qual, no final dos anos 1960 e no início dos anos 1970, "não rolava, as meninas não transavam" (João, 1954); "Não era comum você ter garota que transava. Não existia isso" (César, 1953). Alguns entrevistados especificam melhor de que garotas se trata, ou seja, daquelas do mesmo "nível social" deles, para as quais ter uma relação sexual antes do casamento "era muito contrário à dignidade delas perante a sociedade" e "estragava a reputação da moça" (Hamilton, 1953). Segundo Patrício (1951), hoje, "não que não se vá atrás de uma puta, mas com outros objetivos, não pela falta de disponibilidade. Porque é exótico". Diversos entrevistados estabeleceram um nexo entre o fato de que era comum para um rapaz da mesma classe social que eles ter as primeiras relações sexuais com uma prostituta ou com uma empregada e a impossibilidade de ter relações sexuais com moças do mesmo nível social. A falta de disponibilidade para ter relações sexuais com certa categoria de mulheres teria levado os jovens a ter essas relações com empregadas ou prostitutas.

Segundo Mauro, era muito frequente andar com uma prostituta "ou já ter um esquema combinado com a empregada", ou seja, o pai do rapaz dizia à empregada: "Ô, pode dar uma chegada nele, tira o selinho dele". Nenhum dos entrevistados me contou uma situação semelhante, embora vários tenham recordado parentes homens que tiveram relações com a empregada. No caso relatado por Mauro, haveria uma aparente inversão de papéis, pois seria a empregada, e não o jovem, a tomar a iniciativa; mas, na realidade, esta ocorre a pedido

do pai do rapaz. Em geral, o pai tolerava o sexo entre os rapazes e as empregadas. Às vezes, ele ou, mais frequentemente, um parente do sexo masculino, apoiava essa relação, se não nas palavras, nos fatos. A mãe, ao contrário, tinha posições opostas, reprovando esses comportamentos. Todavia, as mães também podiam reproduzir a ideia de que, na base dessas relações, houvesse uma sexualidade masculina "a ser controlada". À pergunta: se tiveram relações com a empregada, dois dos homens entrevistados responderam que sua mãe escolhia explicitamente empregadas feias para evitar correr esse risco. Deles, um não teve relações com empregadas, outro as teve com empregadas não da sua casa. Como veremos, a beleza da empregada não parece absolutamente ser um aspecto importante para os homens que tiveram relações com elas.

Os entrevistados identificam na "revolução sexual" um momento de ruptura, em que a situação mudou: "as meninas ficaram mais agressivas, elas passaram a procurar a gente... começaram a nos olhar de frente" (Mauro). Patrício estabelece uma relação entre o fato de os jovens, como ele, terem as primeiras relações sexuais com as prostitutas e a falta de métodos anticoncepcionais femininos. Em particular, a introdução da pílula, através de uma intervenção na capacidade reprodutiva feminina, marca uma mudança nos costumes, algo sentido por Patrício como uma liberação masculina. Ele lembra que, "naquela época, as mulheres transavam menos", subentendendo as mulheres do seu próprio ambiente social. Na vivência dos entrevistados, essa "revolução sexual" referese a um período que compreende os anos 1970 e o início dos anos 1980, quando os efeitos das lutas dos movimentos feministas e de contestação estudantil se fazem sentir.

De fato, boa parte dos entrevistados mais jovens (nascidos em cerca de meados dos anos 1960) teve as primeiras relações sexuais com moças do mesmo "nível social", embora se trate de uma geração que vive em um "regime misto", ou seja, no qual ainda era frequente que se praticasse e valorizasse a "iniciação sexual" com uma prostituta ou uma empregada. Essa relação também era vista como momento de passagem, que, para o homem, marca a entrada na idade adulta, e também como atestação de uma masculinidade genuína, verdadeira[13].

É o caso de Alberto (1954), originário do Nordeste e cujas primeiras relações sexuais foram com uma mulher mais velha do que ele, embora seus primos sempre o chamassem para acompanhá-los a um bordel, pedido do qual só conseguia esquivar-se porque era mais novo do que eles. Sua experiência é percebida em ruptura com o modelo

13 Muitos recordaram que andar com uma prostituta ou com uma empregada era quase uma obrigação para manifestar que não eram homossexuais.

que lhe era proposto: "Construí essa sexualidade a despeito, meio fora da regra da tradição da família, dos primos". Aos 18 anos, seu pai, mesmo sabendo que ele já tinha tido relações sexuais, leva-o consigo a uma viagem de negócios e insiste para que ele entre em um bordel. Alberto lembra esse episódio como "uma espécie de iniciação", um "batismo": transar com prostituta "era para dar certa marca do heterossexual, do nordestino". O relato de Alberto oferece novos elementos que nos fazem pensar que a relação sexual com a empregada ou com a prostituta não apenas respondesse a uma falta de "disponibilidade" das mulheres do mesmo ambiente social, mas também revestisse em si um verdadeiro papel de definição da identidade do homem branco, jovem e de família abastada.

No relato de Aécio (1960), encontramos muitos dos elementos até agora considerados. Aos 14 anos, mesmo não se considerando um tipo de jogar fora, a moça que morava no seu prédio não retribuía suas manifestações de interesse, pois namorava um rapaz mais velho. No mesmo período, ele teve diversas experiências com as empregadas, um comportamento considerado "normal".

> A.: Normal. O meu primo oferecia a empregada dele para os amigos e para os primos (fala rindo).
> V.: Como é que ele oferecia?
> A.: "Vamos lá, vamos comer a fulana!" Chamava para a casa dele (fala rindo).

Aqui, o uso do verbo "comer" indica o ato de apropriarse sexualmente de uma pessoa, dando a entender que se tratava de um verdadeiro estupro. Aécio também conta que um tio dele, ainda no mesmo período, levava todos os primos a um bordel e pagava para eles, e que ele também os acompanhou algumas vezes. Aos 21 anos, ficou noivo daquela que, alguns anos depois, se tornaria sua esposa.

Também no caso de Leonardo (1961), o encontro com as prostitutas, ocorrido quando já havia tido relações sexuais, é organizado por um parente homem.

> L.: Eu devia ter 14 aninhos, e o meu irmão, 13. O meu avô perguntou: "Você já está ejaculando?" "Estou sim, vô." "Tá, eu levo vocês num lugar maravilhoso... E aí, você quer uma loura, quer uma negrinha?" O que não tinha. Era uma mestiça ou moreninha. "Eu gosto muito da Wanderleia, a cantora, então, quero uma loura". E aí foi muito engraçado... Ela me levou para o quarto e, quando chegou no quarto, tirou a peruca. Não era loura. Tirou as duas dentaduras, colocou num copo d'água... Foi bem interessante. Eu estava muito canalizado, a minha testosterona estava no teto.

Nas palavras de Leonardo, é explícita a representação de uma sexualidade masculina, vista pelo avô e sentida por ele próprio como puro aspecto fisiológico, hormonal, que se impõe como uma necessidade à qual se deve encontrar uma resposta adequada. Em seu relato, Leonardo se refere à cor da mulher, que, nesse caso, passa pela classificação dos cabelos. Aqui, loura indica uma tipologia de mulher branca muito valorizada, correspondente ao perfil europeu[14]. Na realidade, a loura em questão se revela um blefe, não apenas pelo uso da peruca, mas também pelo indicador social da dentadura. Todavia, em geral, o grande ausente nos discursos relatados e nas entrevistas em seu conjunto é a cor das mulheres nomeadas e a própria cor como elemento central na autopercepção. Embora muitos tenham afirmado que a empregada é, por definição, negra, a cor da empregada específica, relembrada durante a entrevista, raramente è mencionada, de maneira que o que é apagado é o peso da cor (própria e a da empregada) na relação individual.

O par empregada/prostituta não esgota a possibilidade de uma iniciação sexual com uma mulher de classe social mais baixa. Enquanto falamos da recorrência nas minhas entrevistas de relatos de iniciação sexual com empregadas ou com prostitutas, Patrício introduz a figura da menina que "dava para todo o mundo. Uma biscatinha. Que geralmente nem era da mesma classe social". Nesse caso, o fato de ter relações sexuais com diversos homens define a moça como prostituta na ausência de uma transação econômica. Note-se como Patrício especifica que não se tratava de uma mulher da mesma classe social, subentendendo que se tratava de uma moça de extração social mais baixa. Outro entrevistado, Mino, recorda a mesma tipologia de moça: "Sempre tinha uma menina ou outra que, na época, era vista como a que dava para todo o mundo. Porque bastava ser uma menina um pouco mais liberada, um ou outro chegava e contava para todo o mundo". Porém, no relato de Mino temos um importante deslocamento do ponto de vista: não era tanto "uma que dava a todo o mundo", mas que era "vista" dessa maneira, devido a uma maior liberdade sexual, sancionada no modo como era representada (ou seja, definida) pelos rapazes. No relato de Mino, falta a referência à classe social, talvez também em consequência do fato de que Mino cresceu em uma região de classe popular muito distante da Zona Sul em que vive hoje. E talvez justamente por sua posição "periférica", Mino ofereça uma leitura das relações sexuais entre empregada e rapazes em termos de classe social: "Se você subir para a classe média, que tinha emprega-

14 No Brasil, a textura e a cor dos cabelos são um dos principais traços para definir a cor de uma pessoa.

da, certamente você vai encontrar inúmeros relatos do menino que teve iniciação sexual com a empregada".

Dos trechos relatados emerge uma representação da sexualidade dos homens jovens e brancos de classe média alta, marcada pela dimensão da urgência de se realizar, diante da qual toma forma uma hierarquia de mulheres e de sua sexualidade. De um lado, estão as mulheres do mesmo ambiente social e, portanto, brancas, às quais não é permitido ter relações sexuais fora do casamento, ou seja, sem uma finalidade reprodutiva, e cuja sexualidade não tem o mesmo caráter de urgência quando aparece na puberdade. De outro, as mulheres de extração social inferior (empregadas, prostitutas, biscatinhas), cuja sexualidade tem a função de satisfazer as exigências da sexualidade masculina —nesse caso, de um grupo específico de homens— e é narrada como de serviço[15]. Na realidade, justamente o fato de que essas mulheres são excluídas da possibilidade de se tornarem esposas dos homens brancos de classe média alta, por serem de classe e/ou cor inferior, torna possível e justificável, dentro de um quadro bem preciso, a relação sexual "mista" do ponto de vista da cor. Por um lado, essa relação é valorizada na narração nacional da mestiçagem (através da figura da mulata sensual); por outro, é vivida individualmente como disponibilidade sexual da mulher negra e pobre, ou seja, é vivida pelo homem branco como uma experiência de domínio dentro das hierarquias de classe, cor e gênero.

Para todas as mulheres nomeadas, não é a cor, e sim a classe social, o elemento prevalentemente característico, embora a classe social tenha um conteúdo de cor (MacCallum, 2005). Em se tratando sempre de uma sexualidade de serviço, a diferença entre as mulheres de classe inferior não é feita pela presença da remuneração (distinção entre empregada e prostituta), mas pelo fato de que há certa forma de consenso com a relação sexual, como é o caso das prostitutas. Vejamos, então, como a experiência sexual com a empregada foi vivida e narrada a mim como forma de domínio.

"SUBMETIDA AO SEU PODER"

Nas entrevistas, são raros os relatos de como ocorria a relação ou as bolinações com a empregada. Porém, os entrevistados se detiveram no contexto social em que essas relações aconteciam. Muitos homens descreveram uma situação de relações de poder, em que a

15 Não se deve excluir o fato de que também a sexualidade das mulheres da mesma classe social dos entrevistados, dentro das relações matrimoniais, fosse uma sexualidade de serviço, ou seja, experimentada com base nas necessidades prioritárias do marido. Sobre esse aspecto, não recolhi testemunhos.

mulher empregada era completamente submetida aos desejos dos empregadores. Leonardo, que é ator, cresceu no Norte do país, em uma família que tinha motorista, babá e empregada, pessoas pelas quais nutriu muito "afeto". Na adolescência, teve relações tanto com prostitutas quanto com empregadas, e fala desta última experiência da seguinte forma:

> V.: Eu queria saber mais sobre essa figura da empregada. Como é que ela era vista?
> L.: Como pessoa com quem era possível (fazer de) tudo, ainda mais... era muito louco, né? Ela podia ceder a qualquer coisa que fosse acionada. Porque era uma empregada, e a gente aprendia que ela era inferior, infelizmente. Então, ela podia servir, inclusive sexualmente, se fosse necessário...
> ... porque eu vivi isso com toda a minha origem familiar, de avô, de pai, que as pessoas eram inferiores e que a gente tinha de usá-las. E que a gente era melhor por isso, por isso e mais aquilo. Fomos praticamente catequizados.

A descrição de Leonardo é particularmente clara ao definir a posição hegemônica em que ele se encontrava junto com sua família: uma posição de superioridade social, sentida como legítima e transmitida através da educação. A presença de inúmeros trabalhadores domésticos é um elemento crucial para essa autopercepção. Ainda no final do século passado, Goldstein observava que, "quanto mais trabalhadores uma pessoa emprega (...), mais prestígio econômico e social ele ou ela exibe" (Goldstein, 2003: 68). Leonardo tem consciência da estrutura hierárquica na qual ele e sua família se inserem, ocupando uma posição próxima ao ápice: brancos, de classe média alta, cercados por trabalhadores domésticos. Para o homem de classe abastada, a empregada é a figura que permite produzir e confirmar essa superioridade ao mesmo tempo social, de gênero e de cor. Anteriormente na entrevista de Leonardo, ao responder a uma pergunta minha, ele define todas as pessoas encarregadas dos trabalhos domésticos como "morenas". Portanto, embora não caracterizada pela cor, a figura da empregada tem uma cor específica nas lembranças de quem fala. Assim como outros entrevistados, Leonardo reafirma a ideia de que a empregada estava inteiramente à disposição, também através do serviço sexual, prestado quando se mostrasse necessário. A dimensão da necessidade parece aqui remeter justamente àquela ideia de uma sexualidade masculina naturalmente excedente, à qual também naturalmente responde à função da empregada. Esta é descrita mais como uma coisa (podia ceder "a qualquer coisa que fosse acionada") do que como uma pessoa.

César, que é médico e professor universitário, sem parceiro no momento da entrevista, conta suas experiências com as empregadas na época em que era jovem, quando ia para a casa da família paterna no interior[16]. Quando jovem, ia para a casa da família paterna em um estado do interior. Na entrevista, a fazenda da família paterna é descrita como parte de um mundo rural ainda profundamente ligado às relações de escravidão.

> C.: Era muito comum comer uma empregadinha negra. Eu me lembro de que fiz isso e não gostava, eu não gostava. Eu tinha pena; na verdade, eu tinha pena delas, entendeu? Porque elas eram obrigadas a dar para os patrões. Eu não sei se elas gostavam ou não, mas eram obrigadas a dar para os brancos, os patrões. E eu não me sentia bem com aquela história. E os meus primos e tios comiam muito aquelas empregadas todas.

César prossegue explicando que se tratava de uma ação coletiva: nunca ia sozinho, e sim com um grupo de primos, às vezes também como forma de punição se uma empregada tivesse se recusado a ter relações. Nessa idade, César sentia com muita intensidade a pressão para demonstrar que "era homem": "Aquilo para mim era um sofrimento, eu não gostava daquela história". Em seu relato, o sofrimento é dado pela percepção da relação de domínio e violência, que é declinada em um duplo registro: a violência que ele sofria ao ser obrigado a ter uma relação sexual com uma mulher, e a violência que ele exercia contra essa mulher e que às vezes não conseguia cumprir, pedindo-lhe para não contar aos outros. No relato de César, os sujeitos são representados pela cor (a empregada negra, os patrões brancos) e propõem uma realidade muito nítida, em que há uma completa sobreposição entre hierarquias de classe, cor e gênero. A cor è aqui mais "evidente" porque mais carregada de significados nas relações sociais, talvez porque em um contexto rural ainda fortemente marcado pelas relações coloniais.

O elemento que mais impressiona nesses trechos da entrevista, assim como outros não citados, é a descrição muito precisa que esses homens fazem da relação de poder que lhes permitiu exercer uma violência contra as empregadas. Há consciência de que se tratava de uma forma de violência e, ao mesmo tempo, não há nenhuma forma de censura nem de embaraço: o que se revela é uma aceitação da assimetria das relações de sexo, classe e cor descritas, como um fato inevitável, intrínseco ao mundo. Esse comportamento implica a

16 No Rio, ao contrário, as relações sexuais na adolescência eram com prostitutas.

percepção de uma situação "normal", por mais que hoje possa parecer detestável. Por sua vez, essa sensação difundida de "normalidade" também deve ser relacionada a outro hábito, igualmente radicado, de se considerar normal que o trabalho doméstico seja realizado por uma mulher de fora da família e negra.

Aécio, economista, casado e residente em um dos bairros mais ricos da cidade, explica do seguinte modo sua experiência:

> V.: Achava totalmente normal?
> A.: (rindo) Se você for ver hoje, realmente não é normal, mas era o dia a dia.
> V.: Por que na época era considerado normal?
> A.: Acho que... Não é mais considerado normal?
> V.: Não sei...
> A.: Eu também não sei (rindo), porque não faço isso há muito tempo, mas é normal porque, sei lá, é essa coisa de poder, né? De... você é um adolescente, ela está ali, disponível, e é submetida ao seu poder, né? Então, é muito fácil acontecer, é muito fácil. É exercer o poder realmente.

Na descrição de Aécio, a relação sexual com a empregada é algo que acontece de modo espontâneo, quase automático, como se já fosse determinada: por um lado, a empregada "está ali, disponível", quase como uma coisa a ser pega; por outro, ele é um adolescente que tem poder e o exerce. Fábio (1965), professor, casado, também coloca esse tipo de relação em um quadro "hormonal". Fábio é um dos entrevistados que conta que dava alguns "amassos" na empregada, mesmo afirmando que, na sua casa, a partir do pai, havia um "respeito absoluto" a essa figura.

> Mas eu acho que é isso, que você percebe que aquela ali tem... uma negra sobre quem você tem domínio. Ainda mais, é uma mulher. E, no mais, você tem uns hormônios ali que estão te mandando. Tem o seguinte: se eu, na adolescência, estivesse na rua com os amigos e passasse uma branca... Eu vou botar assim: alguém que eu entendesse que era do mesmo nível que eu, apesar de mulher, tá, eu não ia mexer com ela. Mas se passasse uma mulata, eu era capaz de mexer com ela.

Quanto a esse trecho, é necessário destacar a preponderância da variável cor sobre a da classe: a empregada não é definida como tal, mas como negra. Aqui, na realidade, os dois termos parecem quase intercambiáveis, indicando sempre o mesmo sujeito: negra é um traço incluído no significado sociológico de empregada. Além disso, é justamente a variável da cor que evidencia a contradição do discurso de Fábio: os hormônios realmente parecem impor-se apenas diante

de uma negra ou mulata, enquanto são domados diante de uma mulher branca, ou melhor, "do mesmo nível"; todavia, também a mulher do mesmo nível não pode estar completamente em pé de igualdade: "Alguém que eu entendesse que era do mesmo nível que eu, apesar de mulher". A análise de Fábio é muito lúcida ao descrever as hierarquias de classe, cor e sexo e é particularmente interessante porque pode aproximar-se de outros momentos da entrevista em que ele, que ocupava importantes cargos acadêmicos, exprimiu posições nítidas contra o sexismo e o racismo dentro da universidade.

Esses trechos das entrevistas citadas restituem a intricada sobreposição das hierarquias de cor, sexo e classe, típica da sociedade brasileira, da qual emerge a figura do homem jovem e branco de classe média como aquele que ocupa uma posição hegemônica: em relação às mulheres do mesmo nível que o seu, àquelas mais pobres e não brancas e aos trabalhadores domésticos. Muitas vezes, para dar uma interpretação a essa relação de domínio, à posição hegemônica, os entrevistados evocaram o passado colonial como uma matriz cultural ainda atual. Mário (1963), jornalista e professor universitário que teve uma relação com uma empregada, que não era da sua casa, explica: "Eu acho que, de alguma maneira, continua existindo (essa relação sexual), após a escravidão, dentro da sociedade. Era uma figura disponível. Era uma mulher dentro de casa, submissa, e que estaria disponível sexualmente". O serviço sexual torna-se quase constitutivo da submissão própria do trabalho doméstico. Também em pesquisas recentes encontramos esse tipo de visão do vínculo que mantém unidos trabalho doméstico, cor e escravidão (Kofes, 2001).. Segundo Goldstein, existe "um discurso reconhecível que associa trabalho doméstico a pele escura e pele escura a escravidão, sujeira, feiura e posição social" (Goldstein, 2003: 73).

CONCLUSÕES

A empregada, cuja cor muitas vezes permanece à sombra, mas que se descobre negra ou mulata, nunca é apresentada nesses relatos como um objeto sensual, não è descrita como uma sedutora à qual não se podia resistir. Portanto, não corresponde àquela figura da mulata cujos dotes sexuais são valorizados na literatura e na cultura brasileiras (Corrêa, 1996), a ponto de ser considerada um produto da ideologia nacional da democracia racial (Giacomini, 1994; Goldstein, 2003), e fantasia erótica e exótica que distingue o Brasil e seu modelo de sexualidade (Giacomini, 2006; Goldstein, 2003). Não registrei nenhum comentário sobre a empregada nem sobre a prostituta que remetesse à figura da mulata como erotização da desigualdade (Gilliam, 1995). Nas palavras dos entrevistados, há somente desigualdade e nenhum

elemento erótico. Em particular, a empregada aparece como uma mulher de quem se tem o direito de apropriação, inclusive do ponto de vista sexual, justamente por sua condição, a qual é descrita como de total submissão, que, por sua vez, parece torná-la pouco atraente como objeto sensual[17]. A esse respeito, é interessante retomar as observações de Brites, segundo a qual o fato de a empregada não ser considerada um objeto sexual pelos homens entrevistados deveu-se à sua amostra de pesquisa, composta por uma classe média intelectual urbana, em que "o imaginário sexual tenda, cada vez mais, a ser marcado por fronteiras de classe" (Brites, 2007: 102-103). Ao contrário, no caso dos homens entrevistados, também urbanos e intelectuais, as fronteiras de classe eram estabelecidas justamente através desse tipo de relação de apropriação. De todo modo, há uma constante: as empregadas são sempre vistas como inferiores, mas, no caso desta pesquisa, a superioridade do homem é praticada (*performed*) através da relação imposta, enquanto no caso de Brites a possibilidade de tal relação seria sentida como degradante.

Estamos diante, portanto, de um sujeito que è reconduzido ao seu sexo, visto como à disposição em consequência da classe social e do trabalho desenvolvido. Embora a cor da empregada seja uma característica pouco nomeada pelos entrevistados, sabemos que as mulheres negras ou, de todo modo, percebidas como não brancas, foram tratadas e representadas ao longo da história como corpos sexualmente disponíveis para os homens brancos abastados (Giacomini, 1988). Há um deslocamento contínuo entre classe e cor no que se refere à figura da empregada: historicamente, sua condição é a de uma mulher negra ou não branca, sua cor é quase produto da sua condição social e de trabalho.

Os relatos examinados descrevem uma experiência da sexualidade masculina, produzida e condicionada por modelos culturais precisos, veiculados por homens adultos da própria família e reproduzidos em grupos de amigos, segundo os quais é necessário, e *normal*, ter à disposição mulheres de extração social mais baixa com quem desafogar um desejo sexual visto como instintivo e incontrolável. Aqui, a normalidade é referida à percepção de uma sexualidade masculina não mediada por elementos sociais e vista como necessidade natural (Tabet, 2004). Portanto, as entrevistas restituem uma contradição: por um lado, descreve-se um condicionamento e uma prática cultural; por outro, a sexualidade masculina na adoles-

17 Cabe ressaltar que, nessa percepção dos homens, as empregadas são meros objetos passivos, e não sujeitos que têm capacidade de ação. Essa percepção nega às empregadas a possibilidade de resistir e, de fato, é parte do exercício de domínio.

cência é descrita e sentida como manifestação natural, instintiva. A continuidade entre empregada e prostituta baseia-se justamente no fato de a sexualidade dessas duas figuras estar a serviço do homem branco de classe média. Trata-se de uma sexualidade cuja função é "acolher" uma sexualidade masculina impulsiva, representada como uma necessidade natural, que deve encontrar uma válvula de escape adequada. Essa definição e essa experiência da sexualidade masculina não deixam espaços de igualdade.

Tabet nota como os direitos dos homens são os não direitos das mulheres. Seguindo essa observação, podemos reconhecer como o direito dos homens jovens a uma sexualidade que se exprima livremente em seu caráter "instintivo" equivale a um não direito de todas as mulheres nomeadas: o não direito das mulheres da mesma classe social que eles de gerir livremente a própria sexualidade prématrimonial; o não direito das empregadas de não sofrer abusos sexuais; e o não direito das prostitutas a não ter de sofrer o estigma da prostituta por vender uma sexualidade de serviço. Para as três tipologias de mulheres, o que falta é justamente a ideia de que as mulheres possam ser sujeitos de sexualidade e desejo (Tabet, 2004).

O que mais impressiona nos trechos referidos é que essas relações não foram apresentadas[18] como violências, mas como uma expressão legítima da relação de domínio dos homens entrevistados sobre as empregadas. Apenas um entrevistado usou a palavra "estupro" para se referir a essas relações. É como se, nas palavras dos entrevistados, houvesse uma dupla consciência: há a consciência da violência exercida ou possível e a diluição dela através de sua normalização e da sensação de que era um direito deles, de modo a produzir uma não consciência da violência, a sua *negação*.

A iniciação sexual com as empregadas e as prostitutas é não apenas uma iniciação, através da violência, em uma sexualidade heterossexual, baseada na desigualdade da experiência sexual entre homens e mulheres e na definição da sexualidade feminina como *funcional* em relação à masculina. Trata-se de uma iniciação também em uma relação de domínio, de poder dentro das relações de classe e entre grupos de cor: poderíamos dizer que também é uma iniciação em uma branquitude generizada, heterossexual e classista.

Nas relações descritas, produz-se simultaneamente uma posição de hegemonia dentro das relações entre sexos, entre grupos de cor e entre classes. Essa experiência de hegemonia é incorporada, inscrita

18 Em parte, também por mim mesma, através das perguntas em que eu me referia a experiências de "iniciação sexual" com o objetivo de deixar meus interlocutores à vontade.

no corpo e reproduzida em seus gestos, a ponto de ser sentida como conatural. Também notou-se que os entrevistados, na leitura da relação sexual com a empregada, privilegiam mais as desigualdades de classe e gênero e menos as de cor. Em particular, sua cor branca é incorporada em sua classe privilegiada; é tão evidente que se torna invisível, por isso é raramente nomeada como elemento relevante da relação de domínio descrita.

Poderíamos dizer que o sexo com a empregada é um modo de pôr em prática o gênero masculino, que produz um gênero masculino heterossexual branco de classe média. Aqui, a ideia do gênero como *performance*, no sentido de uma ação repetida que produz uma posição (Butler, 1990;2004), deve ser especificada à luz de um dado: nem todos os entrevistados tiveram esse tipo de relação, e aqueles que a tiveram declaram que ela faz parte do passado. No entanto, todos a reconhecem como uma relação produtora de sentido próprio por aquilo que concerne ao seu conteúdo de branquitude, de masculinidade heterossexual e de classe média. Nesse caso, mesmo sem experimentar a relação de "iniciação sexual" com uma empregada ou prostituta e mesmo que ela não seja repetida de modo contínuo, o fato de a relação ser praticada por outros, culturalmente aceita e reproduzida através de discursos e brincadeiras permite a todos participar da definição de gênero masculino branco de classe média.

BIBLIOGRAFIA

Ahmed, S. 2013 "Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism" en *Borderlands ejournal*, v. 13, Nº 2, 2004. Disponível em: <borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm>. Acesso em: 8 abr. 2013.

Ávila, M. B. 2010 "Divisão sexual do trabalho e emprego doméstico no Brasil" em Costa, Albertina et al. (Orgs.) *Divisão sexual do trabalho, estado e crise do Capitalismo* (Recife: SOS Corpo).

Bernadino-Costa, J.; Figueiredo, Â. y Cruz, T. (Orgs.) 2011 *A realidade do trabalho doméstico na atualidade* (Brasília: Centro Feminista de Estudos e Assessoria)..

Brites, J. 2004 "Serviço doméstico: um outro olhar sobra a dominação" em Lisboa, Maria Regina; Weidener Maluf, Sônia (Orgs.) 2004 *Gênero, Cultura e Poder* (Florianópolis: Editora Mulheres).

——— 2007 "Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores" em *Cadernos Pagu*, Nº 29, pp. 91-109, jul./dez.

Butler, J. 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge).

——— 2004 *Undoing Gender* (New York: Routledge).

Bruschini, C. y Lombardi, M. R. 2002 "Instruídas e trabalhadeiras. Trabalho feminino no final do século XX" em Cadernos Pagu, Nº 17/18, pp. 157-196.

Corrêa, M. 1996 "Sobre a invenção da mulata" em *Cadernos Pagu,* Nº 6/7, pp. 35-50.

Frankenberg, R. 2001 "Mirage of unmarked whiteness" em Brander Rasmussen, Birgit et al. (Orgs) *The Making and Unmaking of Whiteness* (Durham, London: Duke University Press).

Freyre, G. 1933 *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Rio de Janeiro: José Olympio).

Giacomini, S. 1988 *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil* (Petrópolis: Vozes).

——— 1994 "Beleza mulata, beleza negra" em *Revista Estudos Feministas*, Nº 2, pp. 217-227.

——— 2006 "Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação" em *Revista Estudos Feministas*, v. 14, Nº 1, pp. 85-101, jan./abr.

Gilliam, A. e Onik'a 1995 "Negociando a subjetividade da mulata no Brasil" em *Revista Estudos Feministas*, v. 3, Nº 2, pp. 525-543, 1995.

Goldstein, D. 2003 *Laughter out of Place. Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press).

Guimarães, A. S. A. 1999 *Racismo e anti-racismo no Brasil* (São Paulo: Editora 34).

——— 2002 *Classes, Raças e Democracia* (São Paulo: Editora 34).

Guerreiro Ramos, A. 1957 "Patologia social do 'branco' brasileiro". In: Guerreiro Ramos. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limit, 1957. p. 171-192.

Hasenbalg, C. y Valle Silva, N. do 1992 *Relações raciais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora).

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada 2011 *Situação atual das trabalhadoras domésticas no país* (Rio de Janeiro: IPEA).

Kergoat, D. 2009 "Dynamique et consubstancialité des rapports sociaux" em Dorlin, Elsa (Org.) *Sexe, Race, Classe, pour une*

épistémologie de la domination, Actuel Marx Confrontation (Paris: PUF).

Kofes, M. S. 2001 *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação patroas empregadas* (Campinas: Editorial Unicamp).

Lima, M. 1995 "Trajetória educational e realização sócioeconômica das mulheres negras" em *Revista Estudos Feministas*, v. 3, Nº 2: p. 489-495.

Lovell, P. A. 2006 "Race, Gender and Work in São Paulo, Brazil, 1960-2000" em *Latin American Research Review*, v. 41, Nº 3, p. 63-87, Oct.

McCall, L. 2005 "The Complexity of Intersectionality" em *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 30, Nº 3, p. 1771-1800.

McCallum, C. 2005 "Racialized Bodies, Naturalized Classes: Moving through the City of Salvador da Bahia" em *American Ethnologist*, v. 32, Nº 1, p. 100-117, Feb.

Melo, H. P. de 1989 "Feminists and Domestic Workers in Rio de Janeiro" em Chaney, Elsa M.; Castro Garcia, Mary (Orgs.) *Muchachas no More. Household Workers in Latin America and the Caribbean* (Philadelphia: Temple University Press).

——————— 1998 "Serviço doméstico remunerado no Brasil: de criadas a trabahadoras. Texto para discussão Nº565 (Rio de Janeiro: IPEA).

Nash, J. C. 2008 "Re-thinking intersectionality" em *Feminist Review*, v. 89, Nº 1, pp. 1-15.

Oliveira, A. M. de y Conçeição, O. M. da 1989 "Domestic Workers in Rio de Janeiro: Their Struggle to Organize" em Chaney, Elsa M.; Castro Garcia, Mary (Orgs.) *Muchachas no More. Household Workers in Latin America and the Caribbean* (Philadelphia: Temple University Press).

Owensby, B. P. 1999 *Intimate Ironies: Modernity and the Making of Middle* Class Lives in Brazil. Standford: Standford University Press.

Paixão, M. 2003 *Desenvolvimento humano e relações raciais* (Rio de Janeiro: Dp&A).

Pinho, P. de Santana y Silva, E. B. 2010 "Domestic Relations in Brazil. Legacies and Horizons" em *Latin American Research Review*, v. 45, Nº 2, pp. 90-113.

Piza, E. 2000 "Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu" em Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo; Huntley, Lynn (Orgs.) 2000

Tirando a máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil (São Paulo: Paz e Terra/SEF).

——————— 2003 "Porta de vidro: entrada para branquitude" em Carone, Iray; Silva Bento, Maria Aparecida (Orgs.) *Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (Petrópolis: Vozes).

Ribeiro Corossacz, V. 2010a "Bianchezza e meticciato. Note etnografiche, classificazioni sociali e silenzi nel contesto brasiliano" em *Studi Culturali*, v. 7, Nº 1, pp. 87 -102..

——————— 2010b "L'apprendimento della mascolinità tra uomini bianchi di classe medio-alta a Rio de Janeiro" em Ribeiro Corossacz, Valeria; Gribaldo Alessandra (Orgs.) *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile* (Verona: Ombrecorte).

——————— 2012 "What makes a white man white? Definitions teetering between color and class among white men in Rio de Janeiro" em *Graduate Journal of Social Science,* v. 9, Nº 1, pp. 22-45.

——————— 2015 "Whiteness, Maleness and Power: a study in Rio de Janeiro" em *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, vol. 10, Nº 2, pp. 157-179 (doi: 10.1080/17442222.2015.1055889);

Santos, R. de J. dos 2009 "Corpos domesticados: a violência de gênero no cotidiano das domésticas em Montes Claros: 1959 a 1983". Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

Sovik, L. 2010 *Aqui ninguém é branco* (Rio de Janeiro: Aeroplano).

Tabet, P. 2012 "La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres" em Caloztschopp, Marie-Claire; Veloso Bermedo, Teresa (Orgs.) *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole- Claude Mathieu, Paola Tabet* (Concepción: Escaparate Ediciones).

Giovanni Allegretti

CUIDAR DAS PERCEPÇÕES DOS PARTICIPANTES PARA DESENCADEAR UM CÍRCULO VIRTUOSO*

"A participação nas escolhas públicas é uma forma de melhorar a nossa democracia. Ela exige a capacidade de construir um processo vivo, onde todos têm espaço e voz, adaptando-se a mudanças constantes. Eu acho que é a maneira mais autêntica de fazer política."

Iolanda Romano, *Cosa fare come fare. Decidere insieme per praticare davvero la democrazia, 2012*

UM DOS ESTUDOS MAIS INTERESSANTES sobre o orçamento participativo que estrearam nos últimos anos é sem duvida o livro *"El círculo virtuoso de la democracia: los presupuestos participativos a debate"* escrito por Ernesto Ganuza e Francisco Francés. Os autores concentram-se em apresentar o OP numa perspectiva incremental, como um instrumento que reforça a confiança mútua entre cidadãos e instituições através de progressos graduais que devem muito ao "design", ou seja à arquitetura do próprio processo participativo. Este factor é descrito —nas diferentes experiências relatadas— como um motor, ou pelo contrário, como um inibidor, quer das relações virtuosas entre os diferentes atores do território quer da sua própria "legitimidade" enquanto nova "instituição" reconhecida pelos habitantes como espaço que põe em cooperação direta administradores e administrados, desmaterializando progressivamente a fronteira entre eles.

Esta perspectiva é, sem dúvida, de importância estratégica num planeta onde se vive uma crise profunda de legitimidade das instituições democráticas tradicionais, especialmente as do âmbito da política representativa. De facto, o afastamento cada vez mais visível dos cida-

* Allegretti, G. 2015 "Cuidar das percepções dos participantes para desencadear um círculo virtuoso" en Dias N. (ed.) *Esperança democrática: 25 anos de orçamento participativo no mundo* (Faro: In Loco).

dãos de muitas das instituições que estes deveriam sentir como "os próprios representantes e os defensores dos seus interesses" é aprofundado pelos comportamentos auto-referenciais de não poucas entre as autoridades eleitas, que chocam com a situação de crise que muitos países atravessam, fazendo aparecer o mundo da política como uma "casta" (Rizzo e Stella, 2007) que apenas persegue a sua própria sobrevivência e a manutenção das suas posições de poder. É óbvio que a desconfiança na capacidade da democracia cumprir as suas promessas não pode ser apenas imputada à classe política, dado que (como bem realça Pippa Norris no seu livro *Democratic Deficit*, de 2011) o afastamento entre as expectativas dos cidadãos e os resultados que os sistemas institucionais de governo conseguem produzir tende a agravar-se por causa de fenómenos concorrentes (às vezes, até em si positivos) que entram em curto-circuito, determinando "círculos viciosos" de negatividades. Para dar um exemplo: parte da percepção da distância crescente que separaria os cidadãos dos seus representantes políticos deve-se ao papel de caixa de ressonância jogado pela *media*, mas também à maior difusão da cultura e do acesso à escola, que tornaram os habitantes mais exigentes, e contribuíram para ampliar o fosso entre as expectativas que os cidadãos têm face à democracia e o seu real desempenho.

Esta perspectiva nos chama a atenção para um factor central que cada processo participativo deveria ter em conta: a existência de fenómenos de "construção social da realidade", em que se determinam contínuos curto-circuitos entre o funcionamento das instituições e as percepções que delas têm os diferentes habitantes. Estas percepções relacionam-se estritamente com preconceitos, expectativas, grau de exigência e capacidades críticas destes últimos. Tradicionalmente, se um campo for mais sensível e relacionado com os anseios das pessoas, estes últimos pesarão muito na percepção final do seu desempenho. Nesta óptica, é então compreensível o porquê de a democracia representativa raramente conseguir ser julgada como satisfatória. De facto, todos temos a impressão que num mundo onde o número de países formalmente definidos como "democráticos" cresce a cada ano (Freedom House, 2012), *a intensidade qualitativa* dos regimes democráticos, pelo contrário, baixe constantemente, especialmente em muitos dos países que já têm um passado democrático consolidado.

Leonardo Avritzer e Boaventura De Sousa Santos (2003) têm chamado a atenção sobre a "dupla patologia das democracias liberais" que inclui, ao mesmo tempo, uma "patologia da representação", ou seja "o facto de os cidadãos se considerarem cada vez menos representados por aqueles que elegeram", e uma "patologia da participação", que se prende com uma ideia cada vez mais comum de que "não vale a pena participar", pois os cidadãos "sentem-se demasiado pequenos"

(Santos, 2008) para enfrentar os grandes interesses e as dinâmicas políticas e económicas que dominam a sociedade. De facto, esta segunda componente, está ligada à primeira especialmente no que diz respeito aos processos que Ibarra (2007) tem definido como a "participação por convite", em oposição às dinâmicas de "participação por irrupção" que tomam forma quando as pessoas procuram um diálogo com as instituições por meio da auto mobilização e da ocupação —temporária ou permanente— de espaços físicos e virtuais. As arenas de "participação por convite" são aquelas que se criam quando uma ou mais instituições abrem oficialmente espaços de diálogo social e "admitem" a presença dos cidadãos em momentos de debate público e tomadas de decisão; a maioria das vezes trata-se de "concessões" (portanto de processos iniciados com uma direção "de cima para baixo") confinadas em microespaços de decisão cuja incidência sobre o conjunto das políticas públicas é limitada ou residual. Elas têm uma fragilidade intrínseca que pode afectar também os casos mais interessantes e corajosos, como vários orçamentos participativos que aceitam de co-decidir com os cidadãos fatias não secundárias dos recursos públicos e portanto reduzem notavelmente a margem de discricionariedade decisória dos representantes eleitos. Esta fragilidade é fruto da mesma natureza deste "convite", que procede de instituições que já não gozam da completa confiança dos habitantes do território, assim que cada proposta originada por elas (incluindo as de abertura participativa das decisões) é rodeada por suspeita e observada com cepticismo.

O que pode, então, reforçar estas propostas que —corajosamente— tentam romper com o tradicional monopólio da democracia representativa de cunho norte-ocidental? Acreditamos que a resposta esteja em boa parte na arquitetura dos próprios processos participativos, como também nos mecanismos de informação e comunicação criados para enraizá-los na sociedade. Estes dois elementos, de facto, tendem a ser assumidos pelos habitantes como indicadores e desveladores das intenções reais de uma instituição representativa face ao processo participativo. Elas inter-relacionam-se com uma série de elementos centrais para determinar uma recepção mais (ou menos) convencida do percurso participativo proposto por parte da população, que tem a ver não apenas com o volume de recursos postos em discussão ou com a escolha de uma modalidade participativa co-decisória (e não apenas consultiva), mas também com as modalidades de construção das regras do jogo, com a biunivocidade da comunicação, com o espaço dado à formação e ao *empowerment* dos atores sociais, com a capacidade do processo de não demonizar elementos de conflito, com o tempo a disposição do debate e da eventual votação das prioridades, e com os "filtros" necessários para afunilar as propostas procedentes da sociedade antes de tomar decisões sobre a sua priorização.

Nesta perspectiva, o presente ensaio propõe refletir sobre algumas temáticas que, em vários exemplos de orçamentos participativos existentes, têm demonstrado ter um peso importante sobre a legitimação e a capacidade de enraizamento territorial dos próprios processos. Embora comecemos por citar alguns exemplos de processos que não são OP, logo depois tentaremos concentrar-nos nos próprios orçamentos para esclarecer que especificidades tornam estas reflexões particularmente pertinentes.

1. NÃO BANALIZAR A PARTICIPAÇÃO

As duas macro-famílias de processos participativos que citámos anteriormente, recorrendo às icásticas definições de Pedro Ibarra de "participação por convite" e "participação por irrupção" —embora frequentemente se intersectem e se sobreponham— tendem a receber um tratamento diferenciado por parte das instituições e dos eleitos da democracia representativa. O que mais frequentemente acontece é que as formas de participação "por irrupção" são geralmente criminalizadas, enquanto que as "por convite" merecem um leque mais variado de reações, que vão do "apoio convencido" aos casos em que elas são toleradas com pouco entusiasmo, apenas na esperança que possam trazer benefícios diretos aos representantes eleitos e aos institutos da democracia representativa.

Uma tal diferenciação de tratamento contribui —sem dúvida— para o aprofundamento da "dupla patologia" das democracias liberais, porque faz com que alguns sujeitos sociais não se sintam reconhecidos na vida política e tendam a radicalizar-se em posições conflituais e meramente reivindicativas. Um processo participativo que tente banir o conflito do seu horizonte ou apenas "anestesiá-lo" poderá ser percebido não como uma maneira nova de aceitar a diferença em política, mas como uma mera extensão de processos representativos centrados naquela que —na linha aberta por Alexis de Tocqueville— poderia ser vista como uma "ditadura da maioria".

No livro "Elogio del conflitto" (2010), os psicólogos Benasayag e del Rey chamam a atenção para os aspectos positivos, progressista, e de crescimento social (e não apenas) individual que o "conflito" inclui, e —pelo contrário— sobre os efeitos perversos da remoção do conflito pelo cenário político contemporâneo, que cria uma "perigosa ilusão" que acaba não só cancelando qualquer comparação e confrontação, mas também abre a porta a um uso político da ameaça de conflito e à criminalização de qualquer divergência da norma. É portanto imaginável que um processo participativo acabe por recusar e demonizar o conflito, criminalizando a dissidência interna e assim reproduzindo o

risco de patologização de qualquer disputa e uma lógica "disciplinar" de litura e uso do poder?

É verdade que a recusa em enfrentar o conflito dentro de um processo participativo formalizado nem sempre é uma escolha das instituições. É o caso, por exemplo, da Lei Toscana nº 69/2007, com a qual a Região Toscana chegou a auto-obrigar-se a montar percursos de debate público sobre grandes escolhas infra-estruturais, oferecendo a possibilidade aos cidadãos de ativar este mecanismo através uma recolha de assinaturas; mas, apesar da possibilidade aberta pela lei, nos primeiros 5 anos de vida dessa Lei o percurso nunca foi ativado concretamente (Floridia, 2012). Provavelmente isso deu-se por uma falta de confiança dos movimentos sociais nas instituições regionais mas também por um desejo de manter vivas as fáceis (e mais mediatizáveis) formas de conflitualidade antagonista, em vez de enfrentar o duro e exigente trabalho de um diálogo negocial baseado no aprofundamento dos conteúdos bem como na proposta e na avaliação conjunta estado/sociedade de diferentes escolhas alternativas. Em outros casos —como o famoso "Debate Público" ativado em 2006 sobre a transformação do anel viário chamado "Gronda de Genoa"— pode-se claramente afirmar que o sucesso do próprio processo participativo deveu-se à valorização da conflitualidade já existente à volta de um tema de grande impacto social, que tornou a nova instituição participativa chamativa e ajudou a enraizá-la no território local e no debate social (Bobbio, 2010, Pomatto, 2011).

Assim sendo, podemos perguntar-nos se as especificidades de um orçamento participativo justificam que eles recusem o conflito ou não. De facto, instituindo uma competição para recursos escassos entre um número potencialmente muito elevado de cidadãos, movimentos e organizações sociais, o OP parece ser um percurso do tipo que Michelangelo Caponetto (2002) definiria "conflituado", ou seja, intrinsecamente permeado pelo conflito, como componente fundante da sua natureza. Por outro lado, esta definição supera a mera definição de "espaço conflitual", porque incorpora um objectivo de superação do próprio conflito através da sua manifestação aberta e transparente. Portanto, mais do que "anestesiar" o conflito, os orçamentos participativos deveriam apostar na sua superação gradual, canalizando a energia e a criatividade dos participantes rumo a convergências capazes de se condensar à volta daquelas datas e prazos limites de entrega dos documentos orçamentais que cada contexto tem (por lei ou por regulamento interno) e que podem revelar-se como uma ajuda "técnica" importante para atuar como catalisador de ideias comuns ou de mediações entre posições diferentes (Allegretti, 2003). Apesar destas potencialidades, ainda são muitos os processos de OP

que tentam "domesticar" a dimensão conflitual da participação, ou que simplesmente não conseguem assumi-la como componente importante na construção do modelo participativo. Como tem demonstrado Falanga relativamente ao caso do OP de Lisboa (2013)[1], este hábito torna-se visível também no discurso dos atores institucionais responsáveis pela organização dos processos, que acabam exaltando a dimensão mítica da fase do "voto" das prioridades, pondo na sombra a fase da discussão e deliberação sobre os conteúdos, que pode ser menos competitiva mas que seria mais importante do ponto de vista do conflito entre valores e visões.

Esta última reflexão revela que a "banalização" de um processo participativo pode passar por diferentes elementos, inclusive o valor secundário atribuído ao aprofundamento dos conteúdos (a fase deliberativa) e uma hiper-valorização da fase de co-decisão, reduzida a uma mera somatória de preferências expressas individualmente pelos cidadãos.

Poderia valer a pena realçar que não são raros os percursos de orçamentação participativa que utilizam, de forma imprópria, o termo "democracia participativa". Conforme bem argumentado por Umberto Allegretti, na nova Enciclopédia italiana do Direito (2011), o uso deste termo justifica-se apenas quando as experiências de participação se conformam à visões e sólidos horizontes de superação da prevalência semântica da democracia representativa, enquanto em outros casos os OP (assim como outros percursos de diálogo social) não passam de "momentos participativos" associados em forma leve à ação das instituições representativas. De facto, nos últimos vinte anos, a palavra "participação" tem sido frequentemente utilizada de forma abusiva no âmbito internacional até, muitas vezes, tornar-se quase uma *buzzword*, ou seja, uma palavra boa para todas as estações, que incorpora uma quantidade tão enorme de sentidos e conceitos que se torna incapaz de comunicar realmente algo[2]. Sem dúvida, o abuso da retórica da "participação" tem contribuído para determinar um alto nível de expectativas, frequentemente frustradas ao ponto de

1 Ver a interpretação do Cluster 2 da análise emocional do texto realizado a partir das entrevistas aos técnicos da Câmara Municipal que trabalham no Orçamento Participativo de Lisboa e em outros processos de diálogo social.

2 Conforme evidenciado na nova Enciclopédia do Direito já citada (pela primeira vez enriquecida pelas entradas "democracia participativa" e "democracia deliberativa") a palavra tem sido usada para indicar diferentes âmbitos de envolvimento institucionalizado dos cidadãos na vida política do seu território (desde a concertação sindical até à militância em entidades corporativas ou o *lobbying*) e até para designar formas de diálogo entre diferentes instituições ou a presença de entidades públicas dentro do tecido empresarial e das agências de fornecimento de serviços ao cidadão.

tornarem-se parcialmente responsáveis pela sensação não só de ser um conceito "vazio", como também de pouco peso nos destinos da democracia *tout court*. Outros, e mais fortes, responsáveis por esta sensação são tanto o conjunto dos fracos resultados que muitas experiências participativas têm determinado quanto uma ampla série de erros cometidos ao longo dos processos que as caracterizam e estão estritamente ligados às impostações originárias "restritivas ou minimalistas" dos mesmos.

Sem medo de errar, poderíamos afirmar que a eficácia da maioria dos processos participativos e a possibilidade que produzam satisfação nos cidadãos são variáveis dependentes, estritamente ligadas quer aos resultados concretos produzidos, quer aos tempos e às técnicas de divulgação empregadas para torná-los visíveis.

Os processos participativos também recaem num âmbito onde a construção social da realidade tem muito peso na memória que fica dos processos e na percepção difusa do seu sucesso. Até poder-se-ia levantar a hipótese de que eles seriam ainda mais sujeitos ao peso desta dimensão perceptiva do que qualquer outro percurso decisório e de construção das políticas públicas. Isto porque eles mexem com questões emocionais ligadas à confiança entre cidadãos e políticos, à auto-estima, ao voluntarismo do empenho cívico, ao sacrifício do tempo livre e ao desejo das pessoas em ver as suas vidas mudarem para melhor, por meio de um protagonismo direto em práticas de democracia finalmente reinventadas como espaço de recuperação do "poder do povo" que lhe deu origem. Nesta perspectiva, não é apenas o que acontece nos processos participativos que é importante, mas também a maneira como estes acontecimentos se encadeiam e se conectam processualmente, e também como são descritos, valorizados e finalmente arquivados e reproduzidos na memória colectiva (Allegretti, 2013).

Deveríamos, de facto, perguntar-nos se faz sentido investir energias e recursos para montar espaços inovadores de participação (tanto mais quando eles não são impostos por nenhuma lei), se depois os promotores não estão interessados nas reações que o percurso gera nos atores participantes e nem em dar voz aos anseios dos cidadãos. De facto, muitos processos participativos menosprezam a importância das percepções dos diferentes atores participantes que compõem a natureza dialógica de qualquer processo participativo, e isso pode contribuir para instaurar um "círculo vicioso" em que quanto mais o processo mostra-se incapaz de suportar as expectativas e os desejos dos participantes, tanto mais a resposta fraca aos esforços das instituições em abrir novos espaços de interação desmoralizará os representantes políticos e bloqueará os esforços para avançar com inovações que re-

querem muita energia, investimentos e —frequentemente— solidão política por parte dos eleitos (e de muitos dos técnicos) que suportam estas experimentações.

Neste sentido, duas hipóteses centrais guiam esta nossa navegação: (1) a primeira é que a natureza peculiar de cada processo participativo consiste na criação e recriação contínua de capital social, entendida como um conjunto de energias positivas que se põe a trabalhar para uma intensificação da qualidade democrática; (2) a segunda hipótese é que a dispersão de capital social (que pode acontecer por motivo de erros que bloqueiam o investimento de energias cívicas na construção do território e das políticas públicas) é um fenómeno quase totalmente irreversível. Ou seja, quando um indivíduo percebe que a boa vontade com a qual tinha "doado" o seu tempo livre ou os seus saberes para um processo de suposta transformação social foram subvalorizados, os seus contributos foram desperdiçados e a sua confiança nas instituições traída sem explicações, ele tem a tendência a refluir no privado, segundo um leque de comportamentos diferenciados que podem incluir a depressão, a fuga do cumprimento dos seus deveres cívicos, o afastamento de qualquer empenho político (incluindo o voto), até ações de vingança que incluem a violência e o vandalismo.

2. CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES NA DEFINIÇÃO DOS MODELOS DE OP

Como já realçado por vários autores[3], o orçamento participativo não pode ser lido apenas como um "procedimento padrão", ou seja, um "dispositivo" marcado por relações claras entre factores simples e reconhecíveis. Mas, pelo contrário, é mais realista descrevê-lo como uma série de "princípios" que podem ser localmente adaptados ao ponto de dar origem a processos que são muito diferentes entre si. Sob esta segunda perspectiva, o orçamento participativo é imaginável como um "*ideoscape*" (Appadurai, 1991), ou seja um modelo político que viaja globalmente, mas existe apenas através da sua apropriação local. De tal maneira, o mesmo modelo acaba por se transformar incrementalmente através das diferentes implementações localizadas. Se nas viagens que o orçamento participativo cumpriu nos últimos 15 anos, desde o Brasil aos demais países e continentes (Sintomer et al, 2013), as experiências concretas inspiradas neste modelo foram tão diversas, isto também depende do facto de que o OP, desde as primeiras experiências brasileiras dos anos 90 (incluindo a de Porto Alegre), apresentou uma grande variedade de possíveis metas a serem atingi-

3 Ver o DICO – Dicionário critico e interdisciplinar da Participação: http://www.participation-et-democratie.fr/fr/node/1035

das. Estes objectivos diferenciados (muitas vezes copresentes numa mesma experiência) iluminam uma grande série de diferentes "significados" que poderiam ser atribuídos a uma experimentação do OP, de acordo com os diversos instrumentos e procedimentos específicos usados para moldar sua arquitetura organizacional. Assim, de facto, a abordagem holística e a complexidade conceptual que marcam a ideia de orçamento participativo necessitam da atenção à coerência que existe entre os objectivos declarados que inspiram cada experiência de OP, e os "instrumentos" e "técnicas" específicas utilizadas para alcançar tais metas.

Na dificuldade de oferecer definições rígidas (normativas ou essencialistas) para reconhecer e diferenciar os OP de outras tipologias de processos participativos, um caminho possível que alguns autores percorreram foi de adoptar uma definição de tipo "metodológico" (Sintomer et al, 2008; Sintomer e Allegretti, 2009), optando pela criação de alguns "mapas de orientação" feitos de "ideal-tipos" weberianos que representam diferentes famílias de orçamentos participativos. Neste sentido, foi imaginado um hexágono cujos vértices representam diferentes tipologias processuais que caracterizam cada processo específico de OP com base na relação que vai se produzindo entre os processos específicos e alguns modelos predominantes de gestão pública privilegiada no contexto específico em que cada experiência é inserida (ver Sintomer et al, 2013). Um aspecto indispensável que estas definições tiveram que ter em consideração é o facto de os orçamentos participativos serem "processos" que evoluem (ou involuem) no tempo, e que, por meio destas transformações, podem crescer em qualidade de conteúdos e capacidade de atração, ou (pelo contrário) drenar-se até perder a sua natureza original e regredir a formas muito tradicionais de diálogo política/sociedade.

Neste sentido, é possível identificar um "ciclo vital" de cada experiência de orçamento participativo, que é composta por acões que podem levar à sua progressiva evolução ou a um *downgrading* (ou seja, a um enfraquecimento progressivo) que pode trazer fragilidades e até levar a uma rápida "morte" da experimentação, conforme evidenciado por um recente ensaio de Alves e Allegretti (2012) sobre a mudança do panorama português dos orçamentos participativos na última década.

De facto, a história da viagem dos orçamentos participativos pelo planeta na última década mostra-nos claramente que eles foram —de cada vez— utilizados como ocasiões para introduzir uma "descontinuidade" visível num território em relação a formas de diálogos sociais precedentemente experimentadas ou, pelo contrário, foram sendo introduzidos em "continuidade" com modelos participativos pré-existentes, embora com a vontade de trazer elementos novos de

eficácia e criatividade. Definir uma regra específica —em termos de "dever ser"— sobre quando adoptar uma ou outra estratégia não faria sentido nenhum (além de não ser fácil), na medida em que se trata geralmente de escolhas conjunturais e específicas de cada contexto. Mas, sem dúvida, é possível achar uma "lógica geral" à qual tal escolha responde, ou, pelo menos, seria sábio que respondesse: e esta tem a ver com o grau de sucesso alcançado pelas precedentes experimentações participativas. Ou seja, se tais práticas não conseguiram os objectivos perseguidos (em termos de qualidade deliberativa, de capacidade de atração e diversificação do público, de satisfação dos atores, de produtos gerados, etc.), não parece fazer sentido torná-las um elemento de vinculação e inércia de um percurso de OP centrado numa continuidade de base com elas. Pelo contrário, se elas tivessem mostrado uma ampla capacidade de produzir resultados encorajantes, faria todo o sentido enraizar nelas o orçamento participativo, concebendo-o como uma oportunidade de introduzir novos elementos criativos para fazer evoluir, consolidar e aperfeiçoar o processo anteriormente existente.

A pluralidade de definições existentes na literatura para definir o OP ajudam a identificar o alto nível de complexidade da tarefa de classificar estritamente as experiências de OP, sugerindo como seria inútil e desmotivador pretender estabelecer uma hierarquização dos casos com base num "valor" absoluto de cada experiência, sem manter a leitura intimamente relacionada com sua capacidade de transformar (ou não) as políticas públicas e as culturas cívico-políticas do contexto específico em que toma forma.

Provavelmente, seria melhor adoptar a linha de leitura reivindicada por Graham Smith (2009), um autor importante para os estudos das inovações democráticas, que alerta sobre uma "má prática" frequente nos estudos sobre as experimentações participativas, ou seja, o hábito de julgá-las mais em relação aos modelos abstractos de coerência e perfeição participativas do que em função das transformações positivas que elas vão introduzindo nos contextos onde se realizam. Para Smith, a postura certa seria avaliar cada experiência em relação ao que oferecia o panorama institucional "antes" dela aparecer e, sucessivamente, avaliar quais as transformações "processuais" que um percurso participativo sofreu no tempo, afastando-se ou aproximando-se progressivamente (com diferente força e diversos graus de amadurecimento) àquela perfeição, provavelmente inacessível na sua totalidade.

Conforme a maioria da literatura evidencia, não existem "estrelas-guias" válidas em absoluto para nortear a transformação constante que marca a essência de um orçamento participativo e evitar que caia numa dinâmica entrópica de empobrecimento progressivo. Mas

é possível rastrear alguns "determinantes" que atuam em cada território, afectando o sucesso ou a debilidade de um OP. Entre eles, quatro principais merecem ser realçados: (1) a vontade política; (2) a capacidade organizacional e propositiva do tecido social[4]; (3) a autonomia financeira da instituição que experimenta o OP e o volume de recursos disponíveis para o percurso participativo; (4) a arquitetura do processo e as regras com as quais ele garante o acesso igualitário a todas e todos os potenciais participantes.

Estes quatro factores não têm apenas um peso e uma incidência real pelo facto de existirem, mas afectam parcialmente o resultado de um processo participativo na proporção de quanto a solidez de cada um deles é "perceptível" por parte dos cidadãos. Esta reflexão sugere-nos que um OP poderá tornar-se mais ou menos forte em relação ao empenho e às atenções atribuídas a garantir a centralidade de cada um destes elementos, mas também em função da maneira com que as relações entre eles são construídas, mantidas e comunicadas. Este último aspecto liga-se a alguns princípios fundamentais que poderiam orientar as relações entre diferentes factores de sucesso, gerando uma maisvalia em condições de consolidar o percurso participativo e a sua sustentabilidade. No próximo parágrafo, portanto, tentaremos identificar três destes princípios "norteadores" (conforme em Allegretti, 2013) e citar alguns exemplos concretos que podem realçar áreas problemáticas que evidenciam a necessidade de respeitar estes princípios.

3. TRÊS PILARES PARA ORIENTAR A EVOLUÇÃO DOS OP

Vários autores (Ganuza e Francés, 2012; Avritzer, 2009; Wampler 2007; Allegretti, 2005) têm evidenciado a fragilidade do OP face às instituições representativas e a contribuição que pode ser dada para o seu enraizamento no território pela existência de algumas précondições (em termos de transparência, coordenação, capilaridade informativa, clareza das linguagens e assim por diante). O "círculo virtuoso" entre as pré-condições e o carácter inovador de cada arquitetura específica de um OP não se ativaria apenas com base em atos, dado que as percepções dos atores são parte integrante da *construção social da realidade* e, portanto, acabam sendo responsáveis por um efeito de amplificação que contribui, em parte, para determinar o sucesso das ações que o processo participativo desenvolve - e também a sua própria sustentabilidade.

A sustentabilidade de um OP deverá ser entendida como a capacidade do processo de se reproduzir no tempo, mantendo ou au-

4 Os dois primeiros atuam normalmente em maneira complementar, podendo compensar-se mutuamente.

mentando a sua possibilidade de atrair participantes e de produzir transformações efetivas sobre o território e a estruturação das políticas públicas. Ela é proporcional à "resiliência" do mesmo processo participativo, ou seja à sua capacidade de mudar de forma —se for necessário— para manter intactos os princípios e os valores centrais, visando adequar-se ao transformar-se das condições a eles externas (quer políticas, quer institucionais, sociais ou financeiras). Aqui, gostaríamos de focalizar apenas três princípios norteadores que nos parecem mais centrais para garantir a contínua evolução de um processo sem descaracterizar os valores e os horizontes que o estruturam. Eles são:

a. Manter firme a vontade de caracterizar o processo como um conjunto de regras e instrumentos intrinsecamente evolutivos, ou seja, capazes de reformar-se continuamente, de forma incremental e atenta a quanto emerge desde a monitorização do passado.
b. Estruturar todas as transformações necessárias para garantir ao OP a possibilidade de amadurecer, tornar-se mais atrativo e eficaz, e aumentar a sua qualidade deliberativa sem perder de vista a necessidade das mudanças introduzidas não ameaçarem a "centralidade" dos cidadãos no processo. Isto não quer dizer que cada mudança introduzida tenha sempre que ser negociada detalhadamente com os participantes, mas é certo que todas as transformações do modelo decisório e das relações de poder entre atores não devem mudar sem consenso prévio dos cidadãos quando arrisquem ser percebidas por estes últimos como "ameaças" à sua gradual aquisição de poder dentro do mecanismo de decisão. De facto, se na origem do OP está uma vontade de recuperar relações de confiança entre habitantes e representantes institucionais numa época de difusa desconfiança no papel, no espírito de serviço e na integridade destes últimos, é claro que cada alteração das relações de poder veiculada pelas mudanças da arquitetura procedimental poderá ser encarada como uma "traição" do espírito fundador do OP e, portanto, como um *retrocesso* em *prol* do "poder dos políticos", capaz de gerar um enriquecimento das relações entre atores e um desperdício do capital social criado ao longo do processo anterior.
c. Por fim, será necessário que cada mudança introduzida possua uma gradualidade e um olhar que não "assuste" excessivamente os atores institucionais (sejam eles, políticos ou membros do corpo técnico). De facto, é muito importante poder explicar,

> defender e demonstrar com provas e indicadores apropriados os benefícios que esta transformação é capaz de trazer para o processo como um todo e a sua capacidade de auto-legitimação diante dos cidadãos.

Este último princípio é importante na medida em que os OP são diferentes de outros processos participativos mais formalizados, e constituem apenas uma "política pública" (Alves, 2012), portanto, incapaz de sobreviver se não for suportada constantemente pela vontade política de quem detém o poder formal de gestão do território e decisão sobre políticas públicas. Se estes atores perdem confiança no processo, podem ameaçar a manutenção do próprio "pacto político" sobre o qual a eficácia do OP se baseia, tornando-o rapidamente insustentável. Também aqui, vale a pena citar um elemento quase fisiológico da dialéctica política entre processos representativos e participativos: ou seja, o facto que qualquer novo presidente ou vereador que tome posse e pretenda dar continuidade a um processo participativo préexistente queira imprimir o seu cunho nele, para poder se "apropriar" da criatura e cuidar dela com mais paixão.

Se este legítimo desejo não for tomado em conta pelos cidadãos, mas sim olhado como uma ameaça estranha e perigosa, existe o risco de que os novos administradores acabem marginalizando o OP, na medida em que este aparece apenas como uma obrigação, uma herança pesada de um *flagship project* (ou seja, de um importante "projeto-bandeira") da passada administração, que não traz para os novos governantes nada que possa ser comunicado como uma sua "logomarca reconhecível". Por exemplo, em 2013, na vila de Condeixa-a-Nova (que passou de uma experiência dedicada aos jovens para uma experimentação maior que abre dois espaços separados mas inter-relacionados de co-decisão quer para os cidadãos mais jovens quer para todos os outros), o Presidente da Câmara —de saída, pelo facto de não ser elegível para um quarto mandato— decidiu não incorporar toda uma série de modificações pontuais discutidas ao longo do OP do ano anterior, com o intuito explícito de deixar ao seu sucessor as modificações que achará útil negociar com os habitantes tendo em vista de uma eventual modificação dos objectivos gerais ou específicos do orçamento participativo.

Nesta perspectiva, não faz muito sentido perguntar-se se dever-se-ia aceitar ou negar esta necessidade de introduzir novidades dentro do processo participativo, mas o verdadeiro problema parece-nos o de encontrar a maneira de defender as conquistas acumuladas pelo OP, maximizando os contributos positivos dos novos elementos, sem nada perder dos maiores ganhos obtidos no passado.

Vale a pena, neste sentido, realçar que em Portugal, nos últimos anos, tem se afirmado a tendência de construir "Cartas de Princípios" que põem por escrito os objectivos e os valores fundamentais sobre os quais se baseia o processo, afirmando-se quase como uma "constituição" a ser respeitada sempre nas transformações das regras de funcionamento que podem ocorrer ao longo do tempo. Embora no específico caso português não existam ainda auto-regulamentos escritos com os participantes (como acontece em Espanha e Brasil)[5], a metodologia apresenta aspectos interessantes exatamente no sentido de permitir mudanças nas regras que possam aperfeiçoar o processo no tempo, respeitando os horizontes e valores estabelecidos desde o início. Para garantir este funcionamento "constitucional" na relação entre princípios fundamentais e regras procedimentais, poderá ser necessário — no futuro— dar forma a um organismo que vigie e fiscalize o respeito da "Carta" e, eventualmente, possa atuar também no aperfeiçoamento e detalhe dos princípios e dos valores fundamentais no tempo.

Apesar destas transformações, tem que ser reconhecido que, até hoje, não foram muitos os exemplos de orçamentos participativos no mundo que têm atuado mostrando atenção profunda, não apenas para a estruturação real do processo e das relações entre atores, mas também para a centralidade das reações que cada ação pode determinar nos atores. No próximo parágrafo, tentaremos identificar alguns exemplos de OP que consideram indispensável tomar conta da "hiper-sensibilidade" dos cidadãos que representa condição normal em processos de diálogos que tocam aspectos sensíveis relativos às emoções, sonhos, expectativas individuais e colectivas, mas que, sobretudo, afirmam querer valorizar as energias que os indivíduos que participam "doam" ao processo de forma voluntária, utilizando para este efeito o tempo que poderia ser dedicado para atividades ligadas à esfera privada. Nomeadamente, centraremos a nossa discussão sobre temas ligados à arquitetura organizacional e financeira dos processos de OP, tentando mostrar como eles podem afectar a mobilização dos outros factores determinantes para o sucesso e a sustentabilidade de cada processo.

4. OS CIDADÃOS E AS CIDADÃS "NO CENTRO"

Se, por muitos anos, a maioria dos orçamentos participativos brasileiros se tem recusado a tratar do tema da institucionalização dos processos de OP através de deliberações oficiais, a razão desta recusa

5 Só no caso de Condeixa-a-Nova algumas regras foram discutidas (por vontade dos participantes) no decorrer do processo de OP do ano 2012, e modificadas consequentemente para 2013.

foi frequentemente referida pelo risco de que os processos ficassem rígidos, "congelados" e "burocratizados", tornando-se assim atrelados à burocracia que rege as negociações inter-institucionais e, portanto, incapazes de evoluir com a rapidez demandada pela celeridade que frequentemente marca os processos de amadurecimento dos atores e das suas relações dentro do processo. Por trás destas razões, estaria a ideia de que um OP funciona e "vale a pena" quando os participantes se apaixonam realmente pelo processo como um método de elaboração de políticas e o jogo deliberativo se torna —num curto espaço de tempo— numa *instituição* (Allulli, 2011). Ou seja, algo em que os participantes, embora apenas temporariamente, internalizam as regras e os princípios, assim legitimando o processo, porque o percebem como intrinsecamente racional e correto, não como apenas uma ferramenta a ser usada, mas como um bem público a defender. Este discurso foi —sem dúvida— usado instrumentalmente como um confortável "escudo protetor" por políticos teimosos em ratificar formalmente uma importante etapa de cessão de poder aos cidadãos, mas também para ter um instrumento de "chantagem eleitoral" assente na forte ligação entre a sobrevivência do OP e a permanência daquela força política no poder. No início do milénio —depois da morte súbita de vários OP devido a derrotas eleitorais— o debate tornou-se mais intenso (Allegretti e Alfonsin, 2005), dado que os cidadãos têm começado a reivindicar a necessidade de ter um instrumento legalmente vinculativo que, em caso de vitória de coligações ou partidos não empenhados em promover o OP, pudesse permitirlhe "cobrar" a aplicação das novas lideranças políticas, conforme acontece, por exemplo, com os planos diretores participativos graças à Lei do Estatuto da Cidade[6].

Outros países têm atuado desde logo de uma forma diferente do Brasil. Na Europa, por exemplo, há casos de OP (por exemplo, em algumas regiões de Itália e na Polónia) onde os políticos —logo ao seu nascer— têm tomado entre as primeiras medidas, a de formalizar a existência do processo, de modo a torná-lo um "direito" reconhecido dos cidadãos. Estas experimentações, porém, nem sempre têm conseguido garantir a manutenção do processo, como aconteceu no município italiano de Pieve Emanuele, cujo Estatuto prevê o OP desde 2003, mas ninguém tem cobrado a sua implementação depois que a coligação de centro-esquerda perdeu as eleições municipais em 2006. Este exemplo —quando comparado com casos brasileiros em que a

6 Casos como os dos PDM de São Paulo e Salvador (cuja aprovação foi bloqueada pela justiça não tendo obtemperado aos deveres mínimos requeridos na lei relativamente à participação verdadeira dos cidadãos no desenho do instrumento) são muitas vezes lembrados nestes debates.

mudança de uma maioria política não levou ao desaparecimento do OP (como Porto Alegre o Caxias do Sul)— diz-nos que a legitimação política e também social[7] mantém-se como elementos-chave para a sustentação de um processo participativo no tempo.

Por esta razão, poderíamos listar o campo da construção das regras de um processo como o primeiro e importante espaço de disputa de poder que pode determinar a aceitação, o enraizamento e a sustentabilidade de um OP no tempo. Isto explica a importância crescente que tem vindo a ter no tempo o âmbito da auto-construção (junto aos próprios participantes) das regras que presidem ao funcionamento do orçamento participativo. Tal proposta, desde os anos 90, afirmou a necessidade de substituir uma regulamentação "de cima para baixo" com a discussão pública de um "auto-regulamento", na transformação do qual os habitantes têm um grau importante de controlo.

A ideia central desta tendência é que —sendo o OP já em si um instrumento de participação "por convite" (portanto, algo criado muitas vezes, quase como uma "concessão", ou uma "generosa abertura" na disponibilidade de administradores que legalmente teriam todo o poder de executar as escolhas sozinho e de forma discricional)— o facto de manter toda a construção das regras nas mãos dos representantes institucionais não contribuiria para desencadear novas relações de confiança, tanto mais em territórios e situações políticas marcadas por uma substancial desconfiança nas instituições. De facto, regras de participação estabelecidas e comunicadas "de cima para baixo" podem reforçar o cepticismo para com o processo e a impressão de que possa representar apenas uma nova "armadilha burocratizada", onde só quem criou as regras poderá aproveitar os benefícios do processo. Não importa o quanto esta impressão corresponda à realidade; o facto em si é que esta dúvida sobre a honestidade do OP possa surgir nas cabeças dos cidadãos é suficiente para ter um impacto negativo na legitimação do processo e do seu enraizamento no território. Se a auto-regulamentação representa uma medida eficaz para enfrentar as percepções negativas que uma regulamentação *top down* pode desencadear, a sua eficácia é porém vinculada quer com os métodos com que a revisão acontece, quer com o grau de controlo e fiscalização exercidos sobre este momento do ciclo participativo por parte de instituições possivelmente muito plurais na sua composição e que, em virtude desta composição, serão reconhecidas como mais justas e equidistantes dos diferentes atores que disputam diretamente o poder dentro do OP.

---

7 Dado que a interrupção do OP tem a ver também com a falta de cobrança da sua implementação por parte dos habitantes.

Quando, em várias cidades, as câmaras estabelecem Comissões de Acompanhamento do OP (que incluem a oposição política ou até integradas por cidadãos sorteados - como nas cidades de Capannori e Cascina em Toscana) isto é um reconhecimento do facto que cada espaço onde as regras se constroem pode ser (e geralmente é) percebido como um "espaço de poder" que pode beneficiar quem melhor tem conhecimentos, capacidade organizativa e tempo para poder se aproveitar dele[8]. Portanto, é fundamental que esta fase do ciclo participativo seja vigiada e regulamentada, para garantir que a mudança das regras aconteça de forma percebida como "justa" e não privilegiando só alguns grupos de atores territoriais. Os "observatórios" que começaram a surgir em algumas cidades (dos Camarões, da França e no caso do Brasil, o Observapoa de Porto Alegre, que hoje publica a revista chamada "*Observando o Orçamento Participativo de Porto Alegre*"[9]) são também uma forma interessante de atuar – ao mesmo tempo – sobre a verificação do funcionamento das regras e sobre a produção da "informação ao cidadão", assim evitando que o monopólio informativo a partir da fonte institucional torne-se um obstáculo à confiança no processo participativo.

Hoje, muitas cidades começam com normas de funcionamento muito "leves", à espera que novas normas sejam propostas nos anos posteriores pelos mesmos cidadãos em função de um crescente desejo de "tutela" e "proteção" dos direitos de todos a participar, mas também de eficácia e eficiência do processo. Às vezes, estas regras "demandadas" ao longo do tempo pelos cidadãos têm a ver, principalmente, com as relações entre o processo participativo e o funcionamento da rotina administrativa. De facto, é especialmente sobre as regras de âmbito "técnico" que é importante que a introdução seja gradual e consensual, na medida em que elas podem aparecer como a tentativa dos políticos ou do corpo técnico de reapropriar-se de uma parte das decisões, simulando que elas sejam fruto de obrigações técnico-normativas que não podem ser desconsideradas.

Nesta perspectiva, a utilidade da auto-regulamentação torna-se muito visível, pelo facto de permitir que as regras mais difíceis a dige-

---

8 No caso de Porto Alegre, alguns autores (por exemplo Langellier, 2011) sublinharam alguns riscos da auto-regulamentação do OP. Por exemplo, depois de 2005, quando a nova coligação que substituiu o Partido dos Trabalhadores não conseguiu (ou não teve vontade) de contrastar algumas propostas de mudanças de regras avançadas por uma série de segmentos da sociedade interessados a "apropriar-se" do processo em seu benefício, foram aprovadas medidas que determinaram uma série de *retrocessos* no nível de abrangência social do OP.

9 Ver: http://issuu.com/observapoa/docs/observando_v.1_n.1_2009_?mode=window&viewMode=doublePage

rir sejam gradualmente apropriadas e compreendidas pelos cidadãos, e não apenas rejeitadas como "inimigas". Desta forma, a complexificação qualitativa de um OP vai acontecendo de forma incremental e progressiva, sem que se determinem "choques" excessivos entre instituições e cidadãos.

5. OS ESFORÇOS FÚTEIS DOS OP CONSULTIVOS

Quanto acima referido, reforça a reflexão de que um dos elementos centrais dos debates sobre orçamento participativo tem mesmo a ver com a questão da centralidade dos participantes na assunção de decisões. De facto, enquanto no Brasil, já desde os anos 90, nunca foi posto em causa que o OP só pudesse ser "decisório" (ou seja, correspondente a um modelo no qual os habitantes têm direito a decidir a lista das prioridades e as instituições respeitam a ordem das prioridades dadas pelos participantes, dentro do montante máximo previsto), em outros países e continentes sempre existiu a hipótese de construir modelos "consultivos" de orçamento participativo. Nestes últimos, os cidadãos expõem os seus anseios e as suas propostas, mas no final são as instituições públicas a tomar a decisão final sobre quais delas vão entrar na lista das obras financiadas. Este segundo modelo de OP tem sido definido de muitas maneiras pela literatura comparativa, mas sempre com termos que apontam a um compromisso "fraco", "light", "leve" e a um grau de inovação reduzida em relação a pré-existentes experiências de participação dos habitantes na discussão das políticas e dos projectos públicos. Na pesquisa comparativa entre 55 OP europeus, conduzida entre 2005 e 2009 pelo Instituto Marc Bloc sob a direcção do Professor Yves Sintomer, este modelo de OP foi também chamado de "escuta seletiva": em particular, evidenciou-se a sua necessidade de contar com um alto e detalhado nível de prestação de contas (ou *feedback*) que possa dar aos cidadãos a prova de uma boa vontade política em relação a tomar em conta as suas propostas, mas também informações detalhadas sobre as razões que levaram à recusa de algumas propostas e a aceitação de outras. Só com esta ressalva (da presença de um forte empenho em explicar as escolhas finais posteriormente à "seleção das prioridades a financiar" por parte das autoridades eleitas) seria hoje possível inserir alguns processos auto-denominados de OP - como o caso sueco de Orsa ou muitos dos exemplos alemães (mais parecidos a modelos de "consulta sobre as finanças públicas") na lista dos orçamentos participativos. Hoje em dia, o debate continua muito forte sobre este assunto. Até existem grupos de consultores militantes (por exemplo, em Portugal ou nos Estados Unidos) que se recusam a aceitar contratos de consultoria com experiências de

OP apenas consultivas, alegando a fraca autonomia destas perante a política representativa, e a menor capacidade de resistir a câmbios determinados por mudanças de factores externos. Muitos movimentos radicais (especialmente na esquerda política) contestam as experiências de OP consultivos como sendo "ininfluentes" na alteração da cultura política, porque deixam o poder seletivo nas mãos das mesmas autoridades eleitas que teriam, de toda a forma, assumido todas as decisões na ausência do OP. Para estes críticos, as autoridades públicas que promovem OP consultivos fazem frequentemente um uso "instrumental" dos processos, direcionando as decisões para escolhas pré-concebidas, tentando legitimá-las por meio das palavras pronunciadas pelos cidadãos no decorrer do processo, mas sem realmente promover um debate verdadeiro sobre alternativas nem acolher as "surpresas" que frequentemente aparecem na fase de deliberação pública dos processos participativos.

O que nos interessa deste debate é sobretudo o facto que as razões defendidas pelos adversários do modelo "consultivo" de OP têm muito a ver com o peso das "percepções" dos participantes na possibilidade de fidelizar-se a um processo participativo e reconhecer-lhe a legitimidade que deveria marcar uma verdadeira nova "instituição". O centro do problema, visto pelo lado do cidadão, está no mecanismo que os ingleses definem *cherry picking* (a "escolha da cereja"). Embora a fase em que as autoridades eleitas ou os seus corpos técnicos escolhem as prioridades numa lista de desejos e propostas expressas pelos cidadãos possam ser honestas e límpidas, nos cidadãos permanecem sempre dúvidas sobre os critérios usados para finalizar esta escolha.

De facto, é provável que não se necessite que um governo municipal utilize a fala dos habitantes para legitimar escolhas pré-concebidas para que o público forme uma opinião negativa sobre a maneira como o processo de seleção tem sido conduzido. Isto acontece porque, de facto, muitas das exclusões que são levadas a cabo não são motivadas por outras razões do que a falta de recursos suficientes para poder acolher todas as demandas apresentadas. Frente a tal motivação, é muito difícil fazer aceitar aos excluídos o facto que as suas mereciam menos ser financiadas do que as propostas aceites. Isto porque normalmente falta uma exposição clara dos critérios que justificariam a exclusão ou a aprovação de propostas aparentemente com a mesma dignidade. E também se estes critérios fossem listados, como seria viável fazer comparações que pareçam "objectivas" entre propostas muito diferentes apenas baseando-se em definições como a "eficiência", o "realismo", a "viabilidade", a "utilidade pública", até o "grau de carência do tipo de equipamento proposto" num determinado território?

Os OP que utilizaram estes critérios nas fases de filtragem das propostas, inserindo na sua avaliação índices ou parâmetros mais "objectivados", sempre souberam que estes critérios nunca podem ser vistos como "objectivos", "neutros" ou "equidistantes" para com uma decisão. É por esta razão que casos como os orçamentos participativos de Porto Alegre, de Sevilha ou de Córdoba (na Espanha) deram um papel secundário a estes critérios (visível na atribuição de "pesos" menores sobre o conjunto da decisão), deixando bem claro que o centro da decisão ficava nos resultados das votações das quais os cidadãos eram e são os únicos protagonistas.

Parece, portanto, natural que quaisquer que sejam os critérios explicitados para justificar uma seleção de prioridades feita por alguém que não são os próprios participantes, eles sejam percebidos como "arbitrários" e "contestáveis" na forma em que foram definidos e/ou utilizados. De facto, esta é uma fraqueza estrutural dos modelos consultivos de participação, que são por si só incapazes de afastar a "desconfiança" que o uso de altos níveis de "discricionariedade" na decisão final sobre a afectação de recursos para investimentos provoca naturalmente em quem tem oferecido o seu tempo livre, a sua competência e a sua paixão para contribuir na tomada de decisões melhores e mais perto das necessidades dos habitantes. O cidadão que tem investido num processo participativo, frente à escolha final, irá sempre perguntar-se: "Quais os 'critérios escondidos' que levaram àquela escolha?" "Quanto pesaram as relações clientelares na decisão final?" Portanto, não precisa que uma escolha seja feita com intenções malvadas. Qualquer que seja a escolha final proposta pelos actores políticos, ela terá muitas possibilidades de ser percebida como injusta pelos cidadãos.

Neste sentido, se ninguém obriga (como acontece no Peru ou Republica Dominicana) uma autoridade local a empenhar-se num percurso participativo-voluntário que pode esconder tantas armadilhas e produzir percepções negativas no público do qual ela queria conquistar a confiança, porque arriscar de lançar-se nesta aventura sem abrir realmente um espaço de autonomia decisória para com os habitantes? No final, parece-nos poder dizer que —para obter um mesmo grau de confiança (e legitimidade) por parte dos cidadãos— um processo de OP apenas consultivo implica muito mais trabalho para as instituições do que um OP co-decisório, na medida em que as obriga a justificar detalhadamente cada proposta excluída, com o risco que cada explicação possa ser lida negativamente (como incompleta, peregrina, mal justificada ou até de má-fé…) por parte dos cidadãos. Nos últimos anos, especialmente em muitos países da Europa (onde, desde a metade da passada década, têm tido o hábito de implementar várias expe-

riências de OP consultivo), tal raciocínio começa a fazer efeito, assim que o número de experiências de cunho deliberativo vai crescendo. Um caso muito visível é o de Portugal, onde até 2008 a maioria dos OP tinha carácter consultivo, na linha experimentada pelo município de Palmela, o primeiro orçamento participativo do país. Em 2012, das 23 experiências existentes, apenas 5 ficaram consultivas. Conforme mostrado no estudo de Alves e Allegretti (2012), a maior parte dos OP consultivos foi interrompida repentinamente, especialmente devido ao aprofundar da crise económico-financeira que gerou uma vaga de cortes às finanças municipais, os quais determinaram o bloqueio da implementação de algumas obras previstas no orçamento participativo dos anos anteriores e muita frustração entre os cidadãos. Casos como o do município de Sesimbra (onde, em 2010, ao seu 5º ano de vida, o OP passou de deliberativo a consultivo, para depois parar definitivamente em 2011) evidenciam como o desempoderamento do OP e uma mudança de modelo que pode ser considerada como um "enfraquecimento" da experimentação anterior atuaram como uma "antecâmara da morte" para o OP.

De alguma forma, o modelo do OP consultivo tem-se demonstrado pouco "resiliente", ou seja incapaz de enfrentar os câmbios trazidos pela mudança das condições de quadro nas quais o processo se colocava. É, portanto, compreensível porque processos como os do município português da Amadora, num momento de crise, optaram para reforçar a sua intensidade e tornar-se co-decisórios, na expectativa de reforçar os laços de confiança entre a população e as instituições que propõem o OP por meio de uma clara declaração da vontade de alterar o modelo dominante de governação até aí escolhido.

Obviamente, também num modelo co-decisório de OP podem existir momentos delicados que podem contribuir para determinar a imagem de um menor ou maior empenho da administração em mudar a cultura política, oferecendo um papel realmente central aos cidadãos. Entre eles, merece ser sublinhada sobretudo uma fase do percurso decisório, que diz respeito à filtragem e ao afunilamento das propostas apresentadas pelos cidadãos, com vista a garantir a qualidade e a redução do número daquelas que vão chegar até o momento da votação das prioridades finais sobre as quais investir os recursos previstos pelo OP.

Esta operação de afunilamento torna-se sempre necessária, pela razão que muitos modelos de orçamento participativo tendem a gerar uma amplia panóplia de demandas cidadãs e, portanto, uma "redundância" que é feita de duplicações e repetições de propostas, mas também riscos que o público se perca no excesso de projetos e acabe por não lê-las todas antes da fase de votação das prioridades. Um caso

clássico é o de Lisboa, onde o facto do orçamento participativo permitir a apresentação de propostas através da Internet gerou, desde 2008, um número muito elevado de pedidos que têm (a cada ano) de ser necessariamente filtrados e reduzidos para permitir uma votação consciente e racional por parte dos participantes. Por esta razão, desde 2009, o grande volume de "propostas" vem sendo analisado por uma equipa de técnicos da autarquia lisboeta, que as funde e reelabora em "projetos" articulados: o número dos quais é cerca de ¼ ou 1/5 do número inicial.

Em muitas cidades, este processo de "filtragem" tem criado frequentemente descontentamento, sendo muitos os proponentes que afirmam não reconhecer a própria proposta originária, embora as fusões e agregações levem escritos os códigos identificativos de todas as ideias originárias que as conformam. Em Lisboa, sinal desta insatisfação foi, em 2009, uma revolta que explodiu no início das votações dos projetos vencedores, obrigando a Câmara a bloquear a conta dos votos e reabrir as votações, não sem ter antes pedido aos técnicos para recolher todas as queixas e reavaliar as propostas iniciais e a sua junção[10]. Até que, a partir do ano seguinte, este procedimento foi tornado regular, introduzindo no regulamento do OP da capital portuguesa (e de muitas outras cidades a imitação dela) um período dedicado à apresentação de queixas, seguido pela reavaliação dos projetos objecto de críticas. Não deve portanto estranhar que outras cidades portuguesas —que quiseram emular o exemplo de Lisboa— tenham apostado posteriormente em soluções diferentes para reduzir as propostas, como numa votação intermédia nas próprias assembleias de proposta (Cascais) ou em contactos prolongados das equipas técnicas camarárias com os proponentes para favorecer correções e fusões dos projetos (Guimarães e Condeixa).

Como já no caso da adopção de um modelo consultivo de OP, também relativamente a este problema seria possível perguntar: "Por que razão gastar tantas forças para prejudicar a confiança no processo através de um modelo de afunilamento das propostas que pode oferecer a percepção que seja uma vez mais a "burocracia" a direcionar as decisões finais?" O mesmo uso "extensivo" das tecnologias informáticas (que facilita a redundância e parcialmente obriga a fase de

10 Apesar das energias que requer (em termos de tempo e de pessoal) e dos riscos que provoca em termos de insatisfação dos habitantes, tal procedimento de afunilamento não parece chegar a ter grande eficácia. Conforme evidente nos resultados do Projeto OPtar, que hoje monitoriza uma dezena de orçamentos participativos em Portugal, parece que a maioria das pessoas nem lê todas as propostas (que são mais de 200) e só vota naquelas que já conhece ou que alguém lhe tiver indicado.

afunilamento) poderia neste sentido ser questionado como um instrumento gerador de suspeitas. Porque de facto, se ele por um lado pode garantir a inclusão de novos atores no OP, por outro tende a reduzir a negociação entre atores a uma somatória de preferência individuais e também não permite um verdadeiro controlo desta agregação por parte dos cidadãos, porque acontece em *back office*, ou seja, atrás dos bastidores, num espaço escuro que só fornece resultados sem permitir uma real monitorização das contas e das preferências expressas pelos participantes[11].

Uma reflexão especial merecem também aquelas cidades (muito poucas na Europa mas numerosas em outros continentes) que devolvem o poder não apenas de afunilamento, mas também de decisão, para "delegados" ou "conselheiros populares", sem passar pelo voto potencial de todos os habitantes em espaços plenários (virtuais ou presenciais). De facto, numa época em que muitas pessoas desconfiam de todos os que se apresentam como "representantes" de outros, isto pode contribuir para uma imagem errada do orçamento participativo. De facto, a escolha de confiar em grupos reduzidos de pessoas (embora eleitas abertamente em fase anteriores do processo) para escolhas importantes não apenas pode gerar desconfiança em muitos cidadãos, mas também pode "desresponsabilizar" a maioria dos e das participantes face ao processo, na medida em que —uma vez eleitos os delegados dos vários bairros ou assembleias temáticas— o papel dos cidadãos torna-se muito reduzido. Em tais percursos, existe o risco que se criem novos "espaços representativos" que não estimulam nem o crescimento direto da população (em termos político-pedagógicos) nem um maior dinamismo social feito de novas relações horizontais entre indivíduos e grupos no espaço de "aprender fazendo" constituído pelo orçamento participativo. Por estas razões, muitas cidades preferem que sejam os mesmos cidadãos, em espaços sucessivos presenciais, a afunilar as propostas de investimentos por meio de debates que levem a números reduzidos e "realistas" de propostas sobre as quais pedir que toda a população de um território se pronuncie por meio de métodos de priorização e votação alargadas, ou até *referendum* locais.

O caso de Cascais, em Portugal, é muito claro em mostrar que, onde a redução das redundâncias das propostas seja responsabilida-

11 Este tipo de crítica tem sido muito forte em Itália entre 2012 e 2013, nas votações do neo-nascido Movimento 5 Estrelas para a escolha dos candidatos para o papel de parlamentar e na votação do candidato unitário do movimento para Presidente da República.

de dos próprios cidadãos, a legitimidade reconhecida ao processo em função dos métodos usados chegue perto dos 100%, até por parte de quem não teve nenhuma proposta aprovada (OPtar Cascais 2012). Este dado nos permite uma reflexão geral sobre a importância que a arquitetura de um processo —e a sua capacidade de relacionar as suas transformações e os seus instrumentos às percepções dos participantes— tem em determinar o êxito e a própria legitimação de um percurso participativo.

5. OLHANDO PARA O FUTURO: ALGUMAS REFLEXÕES CONCLUSIVAS

Hoje, no mundo, existem apenas três lugares (dois países, Peru e República Dominicana, e uma província, a do South Kivu no Congo) onde os orçamentos participativos se tornaram obrigatórios por lei. Os estudos existentes sobre estas áreas (Mbera, 2012; Allegretti et al., 2012; Mc Naulty, 2012; Banco Mundial, 2010) trazem conclusões ambíguas e diferenciadas. De facto, esta obrigação resulta percebida como uma violência por muitos administradores locais e regionais, mas como uma garantia pelas populações locais, que frequentemente pedem para introduzir melhorias em leis já velhas e muito rígidas. Ao mesmo tempo, parece que a obrigação tenha gerado alguns efeitos positivos em termos de construção de "pré-condições" para a realização de bons orçamentos participativos (especialmente em termos de transparência, eficácia, *accountability* e construção de critérios redistributivos para os recursos no território), mas não tenha tido capacidade de "induzir" novas boas práticas —as quais acontecem apenas nos lugares marcados por uma forte vontade política. Outros métodos mais centrados na "promoção" dos OP a partir de instituições de nível supramunicipal— como acontece na Polónia e na Região Toscana, ou já aconteceu na Região Lazio ou na Província de Málaga (Allegretti, Paño e Garcia, 2011; Allegretti, 2011) mostram-se mais eficazes, embora a possibilidade de criação de processos pouco comprometidos e de fraca intensidade democrática represente, nestes casos, também uma possibilidade não secundária.

De toda forma, as situações acima representadas constituem uma percentagem reduzida dos OP que existem atualmente no planeta. A maioria dos outros é representada por processos voluntários, que nascem a partir do encontro entre vontades políticas diferentes de representantes de instituições, de movimentos sociais, e, mais raramente, de funcionários públicos que trabalham nas administrações locais. A maioria destas experiências põe em prática processos participativos dotados de alguma capacidade evolutiva no tempo, que muitas vezes nascem fracos —ou seja, com reduzidos volumes de recursos, em ter-

ritórios limitados, com papel marginal no conjunto das políticas públicas— e avançam gradualmente por programas-pilotos e expansões incrementais.

Em muitos casos, eles têm energias reduzidas para ir à frente, assim privilegiam a ação sobre a auto-reflexão; ou seja, avançam de forma intuitiva, sem monitorar os seus achados, e limitando-se a usar as "intuições" dos administradores eleitos e dos funcionários envolvidos no OP como guia para as transformações progressivas. Um número menor de casos, nos últimos anos, tem se comprometido em parcerias com universidades ou organizações não governamentais para garantir uma fiscalização mais científica dos processos participativos, e a possibilidade de estudar os *feedbacks* que procedem da escuta cuidadosa dos participantes e da interrogação das razões da sua ausência oferecida por cidadãos que não participam. Poucos são hoje os exemplos de cidades dotadas de OP que já se equiparam com a construção de estruturas permanentes (geralmente chamadas de *Observatórios*) que se dedicam a monitorizar o desempenho e os impactos dos orçamentos participativos, às vezes no meio de outras tarefas.

Dentro do panorama acima referido, parece existir um número limitado de exemplos de orçamentos participativos concebidos como verdadeiras "experiências", seriamente fundamentadas não apenas em termos de vontade política, mas também cientificamente concebidos para analisar seus resultados e modificar coerentemente as suas formas e a maneira de estabelecer relações pró-ativas entre os atores. Os outros OP são apenas "experiências" que acontecem, mas raramente dedicam o necessário espaço para uma reflexão auto-crítica que sustente transformações capazes de aumentar tanto a coerência entre objectivos declarados e meios postos em trabalho para alcançá-los, quanto a sua própria sustentabilidade no tempo. Particularmente reduzido, aparece o número dos exemplos de OP que a cada etapa —e especialmente nos intervalos entre ciclos anuais, quando têm espaço e tempo para introduzir as necessárias modificações no funcionamento do processo— cuidam de analisar as percepções que os processos levantam nos atores do território.

A ambição deste capítulo foi de oferecer uma reflexão precisamente sobre esta última questão, interrogando-se sobre a relação que se perfila entre a desatenção que rodeia em muitos lugares os aspectos "perceptivos" relativos aos processos participativos e o sucesso dos OP. Poderíamos concluir que relevamos assim algumas áreas de "fragilidade" em que a percepção dos atores poderia determinar uma deslegitimação dos próprios processos. Se não se puser atenção a estes riscos, é fácil imaginar que os OP possam representar —a uma determinada altura da sua vida— até um "*boomerang* político" para os

seus promotores. Este resultado, obviamente, não seria um facto mecânico, mas a consequência de uma incapacidade dos promotores em garantir a sustentabilidade dos orçamentos participativos no tempo por meio de uma postura crítica reflexiva, capaz de escutar e valorizar as hiper-sensibilidades que rodeiam os processos participativos. Estes últimos, de facto, são espaços políticos e de disputa de poder muito delicados, especialmente na medida em que apostam na possibilidade de valorizar a inteligência colectiva, o amadurecimento do capital social e a reconstrução da confiança mútua entre atores políticos e cidadãos.

Neste artigo, identificamos inicialmente alguns factores de sucesso que a literatura tem realçado como "determinantes" na construção de experiências bem-sucedidas de OP até hoje. Depois, tentamos analisar algumas "macro áreas críticas" (como os espaços de construção das regras ou de filtragem das propostas etc.) que fazem parte da arquitetura organizacional dos orçamentos participativos, para entender uma série de riscos frequentes que podem ameaçar o bom êxito dos OP (quando a transformação do processo acontece sem atenção) e para entender como as mesmas mudanças poderiam ser encaradas e compreendidas pelos diferentes atores territoriais.

As indicações que temos tentado oferecer para lidar com alguns destes riscos passaram por alguns exemplos concretos, mas também pela identificação de três princípios gerais que poderiam nortear as transformações evolutivas de um OP, afectando positivamente a sua sustentabilidade: (1) a necessidade de manter constante o carácter incrementalmente evolutivo de cada processo participativo; (2) o empenho a fazer com que cada transformação permita aos cidadãos continuar a perceber-se como o "centro" do processo participativo; (3) a atenção necessária para cuidar das percepções dos atores políticos dos quais depende a continuação do processo, que não necessitam apenas ser mimados e respeitados pelo esforço que cumprem em manter vivo e rico o OP (muitas vezes acabando isolados dos partidos ou dos outros administradores), mas também necessitam de um apoio crítico e construtivo *para evitar que o orçamento participativo se configure como uma repetição cíclica de rituais democráticos já esvaziados da sua "alma" originária*.

O que mais nos interessa aqui realçar, para concluir, é que —também quando não for possível ter instrumentos detalhados para testar e estudar as reações dos cidadãos para com as transformações progressivas da arquitetura dos orçamentos participativos e das suas relações com as instituições representativas, o território e a sua população— é necessário ter muita atenção em tentar imaginar o que cada elemento que compõe um processo participativo pode determinar no

público ao qual está ser dirigido. Porque, para que se ative um "círculo virtuoso" entre o comportamento das instituições e os benefícios trazidos pelas inovações participativas, não é suficiente que as primeiras atuem de forma honesta e com boas intenções, mas deverão cuidar —a cada passo— das impressões que os atos delas geram nos habitantes do território.

NOTA DO AUTOR

As reflexões expostas neste artigo muito devem ao projeto *"O Orçamento Participativo como Instrumento Inovador para Reinventar as Autarquias em Portugal e Cabo Verde: uma Análise Crítica da Performance e dos Transfers"*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (PTDC/CS-SOC/099134/2008 —FCOMP-01-0124-FEDER— 009255). Alguns dos resultados parciais desse estudo são aqui expostos. Este trabalho beneficiou também dos intercâmbios desenvolvidos no âmbito do projeto *"Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana",* co-financiado por uma parceria FCT/CNPQ (4.4.1.00), O autor agradece a Kátia Lima por ter permitido reelaborar e atualizar algumas reflexões propostas no seu livro *"Orçamento Participativo - Olhares e Perspectivas"*, de 2013.

BIBLIOGRAFIA

Abers, R. 2000 *Inventing Local Democracy: Grassroots Politics in Brazil* (Boulder: Lynne Rienner Publishers).

Allegretti, G. 2005 *Porto_Alegre: una biografia territoriale. Ricercando la qualità urbana a partire dal patrimonio sociale* (Florence: Firenze University Press).

Allegretti, G.; Alfonsin, B. 2003 "Dalla gestione consensuale alla riprogettazione condivisa del territorio" em D. della Porta e L. Mosca (org.) *Globalizzazione e movimenti sociali* (Roma: Manifestolibri).

Allegretti, G.; Paño, P.; García, P. 2011 *Viajando por los presupuestos participativos: buenas prácticas, obstáculos y aprendizajes* (Málaga: CEDMA).

Allegretti, G. 2011 "Le processus d'économie participative de la région Lazio. Quand l'expérimentation devient le symbole d'une gestion politique" em Sintomer, Y. Talpin, G. (orgs.) *La démocratie participative au-delà de la proximité. Le Poitou-Charentes et l'échelle régionale* (Rennes: Presse Universitaire de Rennes).

Allegretti, G. et al. 2012 *Estudio comparativo de los presupuestos participativos en República Dominicana, España y Uruguay* (Málaga: CEDMA).

Allegretti, G. 2013 *"Os orçamentos participativos sabem escutar? Reflexões para reforçar a sustentabilidade dos orçamentos participativos"* em Lima, K., Boson, C.: (eds.) "Orçamento Participativo olhares e perpesctivas" (São Paulo: Livraria Paulo Freire).

Allegretti, U. 2011 entrada "Democrazia partecipativa" em *Enciclopedia del diritto. Annali IV* (Milão: Giuffrè).

Allulli, M. 2011 "Pratiche partecipative e istituzionalizzazione. Tra ritualità e decision-making" em *Rivista Italiana di Politiche Pubbliche,* Nº 3/2011: 443-475

Alves, M. 2012 *What happens when concepts travel? Discussing the emergency of participatory processes in inhospitable political contexts* (working paper, Universitat Autònoma de Barcelona, dep. of Political Sciences). *5th Seminar on Sociological and Political Research*. RCC; CIS; Harvard University, Sept 2012, Cambridge.

Alves, M., Allegretti, G. 2012 "(In) stability, a key element to understand participatory budgeting: Discussing Portuguese cases" em *Journal of Public Deliberation*: Vol. 8: Iss. 2, Article 3. Disponível em: http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol8/iss2/art3

Appadurai, A. 1991 "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" em *Recapturing Anthropology: Working in the Present* Fox, R. (ed.) (Santa Fe, N.M.: School of American Research Press).

Avritzer, L. 2012 "Democracy beyond aggregation: the participatory dimension of public deliberation" em *Journal of Public Deliberation*: Vol. 8: Iss. 2, Article 10. Disponível em: de: http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol8/iss2/art10

Avritzer, L. 2009 *Participatory Institutions in Democratic Brazil* (Washington: Johns Hopkins University Press).

Baiocchi, G. 2005 *Militants and citizens: the politics of participatory democracy in Porto Alegre* (Stanford: Stanford University Press).

Banco Mundial 2010 *Evaluación del Presupuesto Participativo y su relación con el Presupuesto por Resultados* (Washington/Lima: World Bank Press).

Benasayag, M.; Del Rey, A., 2010 *Elogio del Conflitto* (Milano: Feltrinelli).

Bobbio, L. 2010 "Le specificità del dibattito pubblico sulle grandi infrastrutture. Il caso della variante autostradale di Genova" em Allegretti, U. (a cura di) *Democrazia partecipativa*.

Esperienze e prospettive in Italia e in Europa (Firenze: Firenze University Press).

Caponetto, M. 2002 *Scenari di progetto identitario*. Il caso di Lucca (Firenze: Alinea).

Dias, N. 2010 "Orçamentos Participativos em Portugal" em *Vez e Voz* nº 97, June 2010, (Lisbon: ANIMAR).

Fedozzi, L. 2000 *O poder da aldeia: gênese e história do orçamento participativo de Porto Alegre* (Porto Alegre: Tomo Editorial).

Freedom House 2012 *Freedom in the World 2012,* Report Annuale, www.freedomhouse.org

Ganuza, E. 2008 *Control político y participación en democracia: los presupuestos participativos* (Madrid: Ed. Fundación Alternativas).

Ganuza, E.; Frances, F. 2012 *El círculo virtuoso de la democracia: los presupuestos participativos a debate* (Madrid: Cit)

Ibarra, P. 2007 "Participación y poder: de la legitimación al conflicto" em Gurrutxaga, Igor A. e Pedro I. Guell *Democracia Participativa y Desarrollo Humano* (Madrid: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati/Ed. Dykinson).

Langelier, S. 2011 "Que reste-t-il de l'expérience pionnière de Porto Alegre? " em *Le Monde Diplomatique*, Ottobre

Mbera, E. 2012 "Towards budget transparency and improvement in the South Kivu Province" em Parycek, P.; Edelmann, N.; Sachs, M. (eds.) *CeDEM12. Proceedings of the International Conference for E-Democracy and Open Government,* (Austria: Danube University of Krems).

McNulty, S. 2012 "An Unlikely Success: Peru's Top-Down Participatory Budgeting Experience" em *Journal of Public Deliberation*: Vol. 8: Iss. 2, Article 4. isponível em: http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol8/iss2/art4

Norris, P, 2011 *Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited* (New York/Cambridge : Cambridge University Press).

Pateman, C. 2012 "Participatory Democracy Revisited", APSA Presidential Address, *Perspectives on Politics*, Vol. 10/Nº 1

Pomatto, G. 2011 *Gioco strategico e deliberazione. Il dibattito pubblico sulla Gronda di Genova* (Torino: SPS University Press).

Rizzo, S.; Stella G. 2007 *La Casta* (Milano: Rizzoli)

Romano, I. 2012 *Cosa fare come fare. Decidere insieme per praticare davvero la democrazia* (Torino: Editore Chiarelettere).

Santos, B. 2008 "Sintese Final" em *Actas do I Encontros dos Orçamentos Participativos Portugueses* em Loco, S. Brás de Alportel.

Santos, B. De Sousa; Avritzer, L. 2003 "Introdução: para ampliar o cânone democrático" em Santos, B. De Sousa (org.) *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

Santos, B. de Sousa 2003 *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa* (Porto: Edições Afrontamento).

Sintomer, Y.; Allegretti, G. 2009 *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente* (Rome/ Allegretti Ediesse).

Sintomer, Y.; Allegretti, G. 2013 *Os Orçamentos Participativos na Europa. Entre democracia participativa e modernização dos serviços públicos* (Coimbra: Almedina).

Sintomer, Y.; Allegretti, G; Herzberg, C.; Röcke, A. 2013 [Versão atualizada da edição 2010] *Learning from the South: Participatory Budgeting Worldwide - an Invitation to Global Cooperation* (Bonn: DG).

Sintomer, Y.; et al. 2008 "Participatory Budgeting in Europe: Potentials and Challenges" em *International Journal of Urban and Regional Research*, Volume 32. 1 March.

Smith, G. 2009 *Democratic Innovations* (Cambridge: Cambridge University Press).

UN-Habitat 2008 *Participatory Budgeting in Africa - A Training Companion with cases from eastern and southern Africa (2 volumes)* (Nairobi: UN-Habitat).

Wampler, B. 2007 *Participatory Budgeting in Brazil. Contestation, Cooperation, and Accountability* (University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.).

Estudios culturales

Irina Bajini

PARA UNA APROXIMACIÓN A LA (R)EVOLUCIÓN DEL DISCURSO POLÍTICO LATINOAMERICANO DESDE FIDEL CASTRO HASTA RAFAEL CORREA*

A Ernesto, la vida misma

ESTAS OBSERVACIONES SOBRE la forma y el estilo del actual discurso político de los líderes de la izquierda latinoamericana —de Fidel Castro a Rafael Correa pasando por Hugo Chávez, Evo Morales, Luiz Inácio Lula da Silva y el menos locuaz Fernando Lugo[1]— nacen de una experiencia concreta, ya que gracias a un vínculo profesional con el ESTI (Equipo de Servicios de Traductores e Intérpretes del Consejo de Ministros de la República de Cuba) tuve la oportunidad durante años —máxime entre 1995 y 2002— de traducir discursos oficiales, así como de participar en eventos políticos internacionales en calidad de traductora consecutiva y simultánea. De ahí, que cuando en el 2003 fui invitada a participar en la *Jornada de Traducción por el XXX aniversario del ESTI* (La Habana, 20 de octubre), me atreví a presentar una ponencia titulada "Traducir al comandante: lengua y retórica del discurso político en Cuba", en donde, a partir de mi experiencia personal, intentaba demostrar como la teoría puede auxiliar a la práctica, y viceversa, a

* Bajini, I. 2010 "Para una aproximación a la (r)evolución del discurso político latinoamericano desde Fidel Castro hasta Rafael Correa" en *Altre Modernità* Nº 3, pp. 133-155.

1 Para reducir los riesgos de dispersión, he decidido excluir de mi análisis los discursos de la ex presidenta chilena Bachelet así como del neoelecto uruguayo José Mujica, dejando también para otra ocasión la observación del discurso político argentino de los Kirchner, todos merecedores de un espacio y un tiempo más adecuados.

partir de la consideración que reflexionar seriamente sobre el trabajo del traductor y la estructura profunda de los textos objeto de traducción es un trabajo imprescindible y una inversión para el futuro de los profesionales de este sector. Para lograr este objetivo tuve que por un lado analizar la estructura de los discursos, buscar sus fuentes, individuar las herramientas retóricas, los niveles de comunicación y el estilo, y por otro, reflexionar sobre el proceso de la traducción, es decir sobre lo que significa poner un texto en otro idioma, considerando el discurso político no como un simple conjunto de cuartillas, sino como un género literario autónomo, que responde a determinadas leyes y modelos.

Hoy en día, sigo creyendo que para acercarse al discurso político hay que enfocar el tema del discurso como estructura y proceso según la teoría y el análisis del texto y la conversación elaborados por Teun A. Van Dijk[2].

El análisis contemporáneo del discurso ha recorrido un largo camino desde los primeros estudios lingüísticos de los pronombres y la coherencia semántica, las primeras observaciones de la toma de turnos en la conversación o los estudios etnográficos acerca de "la manera de hablar" en diversas culturas, y con el tiempo se ha producido una inevitable especialización. Según la psicolingüística, los estudios del discurso demuestran que la utilización del lenguaje se plasma en la interacción social discursiva, mientras que para las ciencias sociales el análisis del discurso subraya la necesidad de estudiar las instituciones sociales y políticas, las relaciones de grupo y su expresión o realización en el discurso como uso del lenguaje, comunicación e interacción.

En esta misma línea, los analistas del discurso admiten que el discurso es una forma de uso del lenguaje; sin embargo, a este concepto incluyen otros componentes esenciales, a saber quien utiliza el lenguaje, cómo lo utiliza, por qué y cuándo lo hace. En otras palabras, las personas utilizan el lenguaje para comunicar ideas o expresar emociones y lo hacen como parte de sucesos sociales más complejos, así que, por ejemplo, el discurso político no significa solo un texto oral, sino una persona hablando en un contexto colectivo. Por eso se dice que el discurso es una interacción verbal y por esta razón nuestros analistas estudian la conversación y el texto en su contexto.

Para aportar una descripción estructural del discurso, podemos comenzar por considerarlo como una secuencia de oraciones dispues-

2 Me refiero sobre todo a la versión española de *El discurso como estructura y proceso: introducción multidisciplinaria,* e *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*, así como a diferentes artículos presentes en la página web del autor (<http://www.discursos.org/>).

tas en un orden específico y establecer las diversas relaciones y condiciones que definen la "discursividad" de secuencias de oraciones, recordando que tampoco la estructura formal de las oraciones en el discurso es independiente del resto del discurso y que en este análisis no se puede omitir el aspecto visual.

Para la semiótica es notorio que un análisis de las dimensiones visuales del discurso resulta indispensable, especialmente en tiempos de comunicación multimedial. Efectivamente, en el discurso hablado las palabras van acompañadas por diversos tipos de actividad no verbal, como los gestos, las expresiones faciales, la posición del cuerpo, el aplauso y la risa. Todos estos elementos requieren un análisis del papel que juegan en el suceso de comunicación como totalidad.

Cada discurso, además, se basa en tópicos y temas, que constituyen sus sentidos globales, definiendo su coherencia o macrocoherencia. Finalmente, es importante reflexionar sobre el estilo, por lo cual, según el contexto, las mismas ideas se expresan con adjetivos y términos diferentes.

En el caso específico del discurso político un aspecto vinculado al análisis estilístico es la dimensión retórica, que puede acompañarse a cierta consciente o no del todo consciente estrategia de mistificación de la realidad. Y si creemos, al igual que Eliseo Verón (1987) que todo discurso político es una producción discursiva explícitamente articulada a las instituciones del Estado, es natural que el hablante político, usualmente en una situación de conflicto con sus adversarios, procure legitimarse por medio del discurso, ya que la legitimación, como señala Van Dijk (1999) es una función general del discurso que tiene particular importancia en la esfera política: los políticos explican y defienden su conducta y posiciones ante las objeciones efectivas o posibles de sus oponentes y la legitimación del hablante es particularmente necesaria en situaciones de ejercicio del poder constitucional. Por cierto, el hablante político construye una versión positiva de sí mismo, que suele contraponerse a la negativa del otro. Entre otros recursos lingüísticos, los elementos de valoración positiva y negativa cumplen esta función caracterizadora de posiciones opuestas. Por eso son frecuentes los procesos de antinomia.

Los críticos retóricos consideran los textos como unidades pragmáticas: un texto retórico responde a ciertos temas o problemas propios de una sociedad, o interactúa con ellos o produce cierta acción o cambio en el mundo. A partir de tres conceptos, es decir la exigencia (el contexto histórico, es decir "el decoro" gorgiano), la audiencia (que no siempre es el auditorio que tiene físicamente cerca sino el auditorio implícito) y la credibilidad del orador (el *ethos* aristotélico), hoy en día se ha incrementado la apreciación

de la importancia histórica de los discursos públicos, sus efectos políticos, su funcionamiento interno y estructura, así como el modo por el cual la retórica invita a la construcción o reconstrucción de sucesos y fenómenos.

En el caso del discurso político cubano, la lección ciceroniana es muy evidente y se explica por la cultura clásica de Fidel Castro, por sus estudios en colegios jesuitas y por su carrera de derecho y su experiencia de abogado. Es a partir de un conocimiento directo y de un serio estudio de algunos filósofos clásicos y cristianos (Platón, Aristóteles y San Agustín en primer lugar) de la Biblia y del Evangelio, de José Martí y en medida menor de Carlos Marx, que nuestro autor va estructurando sus discursos, va preparando y almacenando su herramienta retórica y sus citas bien escogidas, que utiliza y recuerda según la mnemotécnica clásica y cristiana.

Los críticos retóricos distinguen a menudo entre un orador y la persona creada en el texto retórico, tal como en la crítica literaria es común distinguir entre el autor de una obra literaria y la persona ficticia del autor creada en esa obra. Y es natural que un líder como Fidel, tras más de cincuenta años de actividad oratoria haya llegado a tener mucha flexibilidad para construir su persona retórica y para crear diferentes tipologías de discurso manteniéndose coherente a ellas[3]. En este sentido, ninguno de los demás oradores latinoamericanos por mí considerados podría competir con el abogado Castro relativamente a experiencia política, formación académica y curiosidad de lector omnívoro. Correa, que es el más joven y preparado, es un economista con doctorado en Estados Unidos, Fernando Lugo es un ex obispo sin grandes estudios teológicos, Hugo Chávez e Inácio Lula da Silva, orgullosos de su origen proletario, se han formado, por así decir, en la escuela de la vida.

Si gran interés hay que poner en el diseño del discurso, una no menor atención debe dedicarse a su contenido lingüístico.

En su artículo sobre "El discurso político-propagandístico en el español de Cuba" (1996-1997) Gisela Cárdenas subrayaba que el vocabulario empleado en el discurso político no presenta peculiaridades semánticas propias que permitan trazar una línea divisoria entre este y el léxico común, como sucede con la terminología especializada. Los vocablos son, en su mayoría, polifuncionales, se usan tanto en textos

3 Aunque no cabe duda de que todos los discursos nacionales del líder máximo están marcados por un estilo inconfundible y coherente a lo largo de muchas décadas, mezcla de brillante despliegue de herramientas retóricas, habilidad histriónica y sensibilidad empática con el público, creo personalmente que uno de sus discursos más bellos e inspirados es el de bienvenida al papa Juan Pablo II (21 de enero de 1998), pronunciado en la cumbre de su parábola humana y política.

políticos como en el habla corriente, y tienen un carácter público, masivo. Esta casi indiferenciación se debe a que el significado de las voces políticas tienen contornos difusos y precisamente esta imprecisión semántica origina su plurivalencia.

Por otra parte, la acepción de los vocablos políticos es por regla general muy dinámica, ya que estos se prestan con mucha facilidad para designar situaciones nuevas creadas por condicionamientos ambientales. Además, su significado varía de una época a otra y también de acuerdo con los sistemas conceptuales político-ideológicos que existen en un momento dado.

Para Gisela Cárdenas el vocabulario político —pese a su polifuncionalidad— es un subsistema terminológico que consta de dos grandes componentes:

a. los conceptos que aparecen, sobre todo, en los contextos políticos y económicos y que tienen un acento marcadamente político social por sus relaciones contextuales;

b. los conceptos específicamente políticos.

El vocabulario empleado es eminentemente neológico, desde el punto de vista formal y semántico. Esto quiere decir que a menudo nacen neologismos o determinada palabra adquiere un significado nuevo.

Sin embargo, el discurso político es poco creativo, ya que abundan los estereotipos tanto en el vocabulario como en la sintaxis y en la organización textual. Se trata de combinaciones usuales, sintagmas recurrentes, lo que Coseriu (1977) llama "Discurso repetido".

Es indudable que el empleo previo de estas expresiones está supeditado a las normas de comprensión comunes a un círculo muy amplio de receptores. De aquí que se establezca, en el aspecto connotativo, una correspondencia entre la intención del hablante, el efecto real de la comunicación y la norma de expectación del receptor de dichos esquemas formularios.

Desde el punto de vista funcional, las colocaciones estereotipadas se comportan en los textos políticos de manera análoga a los términos. Como estas expresiones designan fenómenos similares, llegan a adquirir una carga semántica especial, se terminologizan. En este modo el estereotipo permite generalizar y uniformar el flujo de información. Su frecuente repetición en el texto se toma como algo natural y regular.

Algunas expresiones estereotipadas se ponen de moda y encuentran gran repercusión en los textos políticos de propaganda; a pesar

de esto, son muchos los lingüistas que condenan enérgicamente el uso de experiencias estereotipadas por considerarlas al polo opuesto de la creatividad, pero es cierto que para valorarlas hay que basarse en sus especificaciones comunicativo-funcionales.

Finalmente, hace doce años Gisela Cárdenas subrayaba que en el discurso político cubano, a raíz de una unidad política y una ideología científica común, una parte mayoritaria de la población defendía los mismos valores, y esto favorecería grandes concordancias tanto en la denotación como en la connotación del vocabulario político, así como también en la apreciación y toma de posición en lo que se refiere a sucesos políticos o sociales, internos o acaecidos en al arena internacional.

Es evidente que hoy en día, a pesar del silencio público del gran modelo cubano[4] mucho perdura de su lección en la estructura de los discursos presidenciales de Chávez, Morales, Lula, Lugo y Correa; sin embargo, mi hipótesis es que a partir del líder venezolano —aunque el alumno a nivel macroscópico imite al maestro hasta en los gestos y en las muecas— haya habido una evolución en la forma del discurso perfectamente coherente con las exigencias de su contenido y del contexto político en que se produce.

Empezaré un primer cotejo de los discursos basándome en los indicadores lingüísticos y sociológicos que Cárdenas (1996/1997: 19-20) sugiere como característicos en el discurso político-propagandístico:

1) *Uso de expresiones léxicas y combinaciones de palabras con una connotación de grandiosidad, así como de adjetivos en grado comparativo y superlativo*

> CASTRO: "La Revolución emerge *más vigorosa* frente a cada golpe y cada agresión, *se profundiza*, *se hace más consciente*, *más fuerte*" (1976: 28)
> CHÁVEZ: "Después de esta jornada memorable, histórica, *imborrable para siempre jamás*" (2002: 10/12)
> LULA: "E' hora de acender a pira olímpica em um país tropical, *na mais linda e maravilhosa cidade*: o Rio de Janeiro" (2009: 02/11).
> MORALES: "Este compromiso, *en lo más sagrado* de Tiahuanacu..." (2006: 21/01)
> LUGO: "la *digna estirpe* paraguaya" (2008: 15/08)

4 Es notorio que Fidel Castro Ruz, tras haber dimitido de su cargo de presidente del Consejo de Estado y Comandante en Jefe por razones de salud, ha dejado de hablar en público desde el 26 de julio de 2006, transformando sus discursos en "reflexiones" escritas, una tipología textual bastante original que merecería una específica atención.

CORREA: "...vamos a sostener este despertar *gigante*, *sublime*..." (2009)

Nota: en todos los discursos aparece este recurso, más abundante en los de Chávez y Morales.

2) Uso de marcadores lingüísticos que dan un tono de familiaridad al mensaje, de comunicación camaraderil

CASTRO: "Yo les pedí a los colegas - *no los llamo compañeros* porque no quiero aparecer tan extremista de izquierda como el presidente del Banco Mundial..." (1999: 109)
CHÁVEZ: "*Yahya Jammeh, te espero allá* en Margarita. *Presidente de Gambia… Ponte el aparatico aquí*,…ok. Yahya. ¡Viva el África!" (2009)
LULA: "¡Muito obrigado, *gente*!" (2006).
MORALES: "Héctor Arce, nuestro abogado, me recordaba, antes de salir acá a esta sesión, *y me dice, Evo,* un día como hoy, 22 de enero, te expulsaron del Congreso Nacional (2006: 22/01)
LUGO: "*Vos* me diste (…) *Vos*, con una sonrisa fuiste a las urnas el 20..." (2008: 15/08)
CORREA: "*Compañeras*, *compañeros*..." (2009)

Nota: quién más se resiste al inciso camaraderil es Correa. A quién se le va (conscientemente) la mano es a Chávez.

3) Empleo de enunciados performativos en los cuales el verbo designa la acción y al mismo tiempo la reproduce en el momento de la enunciación

CASTRO: "¡*Sigamos* adelante, *sigamos* trabajando, *sigamos* sembrando, *sigamos* enseñando!" (1961: 8/11)
CHÁVEZ: "*Pidamos* a Dios por los que murieron durante las jornadas de abril, *pidamos* a Dios por la vida de todos..." (2002: 13/10)
LULA: "*Temos de* retomar, com vigor, nossa coordenaçâo macroeconômica" (2006).
MORALES: "*Apostemos* desde ahora para esa Asamblea Constituyente" (2006: 22/01)
LUGO: "*No dejaremos* que nadie muera de hambre..." (15/08)
CORREA: "...*recuerden* que las prioridades son claras y *no deben* descuidar a sus seres queridos..." (2009)

Nota: es un recurso moderadamente usado por todos.

4) Empleo de consignas para atraer la atención y crear un estado anímico propicio en los receptores

CASTRO: "¡*Patria o muerte*!, ¡*Ya vencimos, y seguiremos venciendo*! (1961: 22/12)
CHÁVEZ: "¡*Viva la Revolución Bolivariana*!" (2002: 13/10)
LULA: "¡*Viva o povo brasileiro"*! (2003)
MORALES: "¡*Gloria a los mártires por la liberación*!" (2006: 22/01)
LUGO: "¡*Despierta Paraguay*!" (2008: 15/08)
CORREA: "¡*Por la Patria, tierra sagrada, hasta la victoria siempre!"* (2009)

Nota: Los más tibios en emplear consignas son Lula y Lugo. Chávez, además emplearlas en abundancia, estimula una participación activa del público que incluye ocasionalmente la celebración de una "ola", fenómeno que normalmente ocurre entre los asistentes de eventos deportivos: "Vamos a ver, preparados para la ola. Cuando yo baje la boina comienza la ola de aquí para allá. A la una, a las dos y a las tres. ¡Allá va la ola!" (2002: 13/10).

5) Empleo de fraseologismos, construcciones sintácticas y vocablos propios del estilo coloquial

CASTRO: "...mañana tendrán ya salsa para el *arroz con mango*..."
CHÁVEZ: "¿Ustedes han visto un juego de béisbol que no, *hay que pitchear* a medio brazo? ¡A brazo completo! ¡Ah!, Lage fue el que dijo que era a medio brazo. *Al duro y sin guante, y bateando con la mano*" (2007)
LULA: "Deus, quando fez o ser humano, ele deu uma *boca para a gente falar*..." (2009, 14/12).
MORALES: "Necesitamos un *golpe de timón de fondo* y a nivel mundial..." (2007)
LUGO: "borraste *de un boletazo* toda la *mala onda*..." (2008: 15/08)
CORREA: "Ya *nos fregamos*" (2007)

Nota: Los más reacios al empleo de un estilo coloquial son sin duda Correa y Morales. Chávez por lo contrario, utiliza a menudo regionalismos y palabras y metáforas del lenguaje deportivo (sobre todo del béisbol). Castro, a pesar de identificarse programáticamente con su pueblo, nunca emplea vulgarismos. En cambio Lula, que "fala a língua do povo, mas muito melhor do que a maioria do povo" (Machado, 2003) de vez en cuando, y creo yo que conscientemente, suelta una mala palabra ("Eu quero saber se o povo está na *merda* e eu quero tirar o povo da merda em que ele se encontra").

6) Utilización de nombres de hechos y personajes históricos para designar sucesos actuales con lo cual se acentúa la capacidad de lucha

> CASTRO: "No habrá que explicar mucho más a los cubanos las razones del *Juramento de Baraguá...*"
> CHÁVEZ: "Por eso traemos aquí otra propuesta, anclada en la Carta de Jamaica, que escribió *Simón Bolívar*, el gran Libertador del Sur..." (2005)
> LULA: "*Zumbi dos Palmares* é um herói brasileiro..." (2003).
> MORALES: "...podemos seguir recordando como nuestros antepasados lucharon: *Túpac Katari* para restaurar el Tahuantinsuyo, *Simón Bolívar* que luchó por esa patria grande, *Che Guevara* que luchó por un nuevo mundo en igualdad". (2006: 22/01)
> LUGO: "Quisiéramos que *Rafael Barret* con su 'dolor Paraguayo' y *Augusto Roa Bastos* con su 'isla rodeada de tierra' descansen ya en la certeza de una herencia redimida" (18/08)
> CORREA: "Esa fue la concepción extraordinaria del Viejo Luchador *Eloy Alfaro Delgado*, general de hombres libres" (2009)

Nota: Castro es el más generoso en evocaciones históricas y Lula es quien menos acude a este tipo de recurso. En los discursos de Chávez campea, ça va sans dire, la figura de Simón Bolívar. Alrededor del cual se construye un proyecto revolucionario nacional de raíz independentista y proyección latinoamericanista.

7) Empleo de términos y metáforas de la esfera militar

> CASTRO: "...*trinchera* de ideas e inexpugnable *fortaleza* frente al enemigo..." (2001)
> CHÁVEZ: "...no hay posibilidad de *defensa* sin *ataque*, no hay posibilidad de ganar una *batalla* si no se tiene un plan de *ataque*, nadie gana una *batalla* de *defensa* en *defensa*..." (2002: 13/10)
> LULA: "A história do Brasil é rica em exemplos de *resistência* e *luta*..." (2003).
> MORALES: "¿Para qué las *guerras*?" (2006: 22/01)
> LUGO: "Y la *guerra* es la cosa que se hace, también la paz es una cosa que hay que hacer..." (2009)
> CORREA: "...hacer del pensamiento una *trinchera* de solidaridad" (2009)

Nota: Es evidente la presencia de un frente metafóricamente belicista (Castro y Chávez) y otro pacifista desde el punto de vista lingüístico (Correa, Lula) al igual que ideológico (Morales, Lugo).

Para identificar las características significativas de un texto, los críticos hacen hincapié en tres aspectos: la estructura y temporalidad, la argumentación, que utiliza el lenguaje para justificar o refutar un punto de vista con el propósito de asegurar un acuerdo en las ideas, la metáfora y la iconicidad, que es el uso estético de las palabras, pero solo aparentemente ornamental, porque puede transmitir un mensaje, o al menos reforzar un mensaje, al auditorio.

El lenguaje indirecto es también un recurso abundante en el discurso político, mientras que Chilton y Schaffner (2002) hablan de discurso de coerción, que busca su aceptación por medio de un lenguaje de solidaridad, suavizado, indirecto y alusivo. Este se relaciona también con la construcción positiva del hablante político, para quien puede resultar más conveniente un ejercicio disimulado del poder. Las formas indirectas de referencia también ocurren en el discurso de la resistencia como parte de una estrategia de protección.

Otro uso del lenguaje indirecto se relaciona con el tratamiento de temas problemáticos. Un asunto problemático puede producir una expansión de formas significantes que construyen la significación desde varios ángulos. El proceso puede ser muy rico y tiene que ver desde luego con la metáfora.

Resumiendo, los rasgos que permiten tipologizar el discurso político propagandístico desde el punto de vista funcional son:

- una determinada organización del material lingüístico, que demuestra lo específico de este tipo de comunicación;
- la orientación pragmática de los recursos lingüísticos empleados;
- el carácter específico de la situación comunicativa, determinada por el conjunto de condiciones lingüísticas y extralingüísticas en las cuales se desarrolla la propaganda y la agitación.

Por eso, a todos los indicadores arriba mencionados voy a añadir otros cinco, es decir:

8) Empleo de términos y metáforas de la esfera utópica

CASTRO: "Somos un pueblo construyendo *futuro*" (1961: 14/5)
CHÁVEZ: "hacer realidad los *sueños* de todos" (2002: 13/10)
LULA: "a nossa *esperança* é maior do que o nosso medo" (2003)
Morales: "Juntos desde el Parlamento *cambiaremos nuestra historia*" (2006: 15/08)

LUGO: "despertar al Paraguay real, histórico e incontenible en su rumbo hacia la *alborada de felicidad* tan postergada" (2008: 15/08)
CORREA: "Mi *sueño* es ver (…) una Patria sin opulencia, pero digna y feliz" (2007: 15/01)

Nota: El sueño de Correa es de inspiración norteamericana (Martin Luther King). Castro y Lula son los menos utópicos, el primero porque habla como protagonista de una revolución hecha, el segundo porque —a diferencia de Chávez y Correa que invocan la revolución bolivariana y la revolución ciudadana— no persigue ninguna revolución.

9) fórmulas de apertura y clausura con las cuales el orador se dirige a su público nacional

CASTRO: a - compatriotas (1959 y de vez en cuando); compañeras y compañeros (constante desde 1960)
c - Patria o muerte, venceremos (desde 1960)
CHÁVEZ: a - ¿Qué es lo que ustedes están pidiendo? ¿Cómo? ¿Está el ministro Vargas por ahí?
c - ¡Viva el pueblo! ¡Viva la patria! ¡Viva la revolución! ¡Viva la paz! ¡Un abrazo a toda Venezuela, hermanos! (2002:13/10)
LULA: a - meus compañeiros e minhas companheiras.. excelentíssimos señores... trabalhadores e trabalhadoras do meu Brasil
c - muito obrigado, meus companheiros, e até amanhã (2003: 10/01)
MORALES: a - hermanas y hermanos (2006: 22/01)
c - muchísimas gracias (2007: 24/09)
LUGO: a - Paraguayos y paraguayas, compatriotas de América y ciudadanos del Mundo.
c - gracias a todos (2008: 15/08)
CORREA: a - queridos compatriotas
c - Dios bendiga al pueblo ecuatoriano... ¡Apunchik ñukanchik llaktata bediciachun! (2009: 10/08)

Nota: Castro ha mantenido durante cuarenta y seis años la misma fórmula —sobria y lapidaria— de apertura y clausura en perfecta coherencia con las consignas ideológicas de la Revolución cubana. Lula, Morales y Lugo, en cambio, optan por un marco tímido y respetuoso que no asuste a sus oyentes. Chávez, trasgrediendo del modelo genérico (como bien demuestra Narvaja de Arnoux), sorprende a su público con *coups de théâtre* y se despide con una exuberante declaración patriótica. Correa, finalmente, en el marco de un discurso siempre elegante y pulido, logra introducir con extrema naturalidad un

elemento lingüístico de por sí —tratándose de quechua— altamente transgresor. También Morales rompe una vez el esquema, y nada menos que en su "Discurso de posesión" (2006: 22/01), pero a través de una declaración transparente, directa e ingenua, en el sentido que para nada "diplomática":

> Para recordar a nuestros antepasados (…) pido un minuto de silencio para Manco Inca, Túpac Katari, Túpac Amaru, Bartolino Sisa, Zárate Villca, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibáñez, Che Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, a muchos de mis hermanos caídos, cocaleros de la zona del trópico de Cochabamba, por los hermanos caídos en defensa del pueblo alteño, de los mineros, de miles, de millones de seres humanos que han caído en toda América...

10) presencia de dialogismo, digresiones o citas

> CASTRO: "¡Caramba!, qué lástima que no tengo aquí... ¡Ah!, Carlitos, por ahí había el otro día uno de los papeles donde estaban todos los organismos que creó el gobierno de Estados Unidos, después del atentado, porque no se sabe los cientos de miles que cuesta todo lo creado por ellos, y, realmente, nosotros les podemos ofrecer información gratuita, lógica y elemental. A nosotros no nos ha costado más que unos papelitos, leer unos periódicos" (2005)
> CHÁVEZ: "Hace poco se reunieron en un barco, ¿supieron eso? Los jefes del G8, creo, decidieron reunirse en un barco en alta mar. Sí, yo lo vi en la prensa y dije: bueno, es el último recurso, en la mitad del Atlántico; en la mitad del Atlántico o del Pacífico, en un barco porque ya nadie se atreve a hacer Cumbres de esas. Aquí en Venezuela, Dios nos libre de una cumbre de esas. Cumbres sociales sí. Venezuela se abre para estas Cumbres Sociales" (2001)
> LULA: "Eu quero terminar agradecendo a essa companheira, que hoje -eu quero fazer uma homenagem porque hoje nós estamos aqui-, Marisa, [está] muito bonita, toda elegante, ao lado do marido dela com essa faixa, que nós sonhamos tanto tempo" (2003)
> MORALES: "Perdónenme compañeros, no estoy acostumbrado hablar tanto, no piensen que Fidel o Chávez me están contagiando, estamos en la obligación de decir la verdad sobre nuestra Bolivia, y para no confundirme primera vez preparé una chanchulla, me está fallando la chanchulla, perdón.
> *Nota:* Ni Lugo ni Correa suelen hacer uso de citas. Raras son también las digresiones en los discursos de Lula y Morales. En el caso de Chávez podemos seguramente hablar de dialogismo generalizado expreso (Narvaja de Arnoux), así como en el caso

de Castro, que sin embargo se mantiene siempre en el cauce de la retórica clásica.

11) uso de otros idiomas

CASTRO: solo español
CHÁVEZ: "Querido Fidel, allá donde estás. *How are you*?" (2007)
LULA: solo portugués
MORALES: "Quiero agradecer a nuestros antepasados por dejarnos la mejor herencia para mí y para los pueblos del mundo. Ama Sua, Ama Llulla, Ama Quella: No robar, no mentir, ni ser flojo, hermanas y hermanos... ¡Que vivan los procesos revolucionarios del mundo! ¡Jallalla Kollasuyu marka!"
LUGO: Muchas gracias, buen día joaite. Estimados ministras... Pa'i Oliva. Veo al pa'i Pepe también por ahí (2009, 19/12)
"Ha ndaha'éiva la ndaipóriva la plata. Ha Itaipu oreko la plata, 20, 30, 40 millones de dólares" (2010, 19/02)
CORREA: "Dios bendiga al pueblo ecuatoriano. Mashikuna Ñami punchaka chayashka Shuk shikan, mushk llaktata shaychinaka usharinmari Ñukanchik gobiernoka tukuy runakunapa gobiernomi kanka. Pi mana ñukanchikta atinkakunachu (2007: 15/01)

Nota: hay una evidente línea de demarcación entre Castro, Chávez y Lula —que por razones históricas, como en el caso del líder cubano, o bien culturales y biográficas, no problematizan el uso de la lengua española o portuguesa ni ven la cuestión de la lengua como políticamente urgente— y los otros tres. Para Lugo, el empleo —por cierto ni constante ni absoluto— del guaraní en discursos de tema nacional o regional es casi que obligado por razones institucionales, siendo el guaraní lengua cooficial del Paraguay y hablado por casi la totalidad de la población del país; de gran significado simbólico y fuerte valor político es, en cambio, la elección de la lengua quechua para cerrar nada menos que un discurso de posesión (Correa) o las citas en quechua y aymara que Morales empleó durante la reciente ceremonia andina en Tiwanacu (21 de febrero de 2010) donde fue ratificado Guía Moral de las Naciones Originarias de América Latina[5].

5 A decir verdad, las dos frases, acompañadas de una explicación español y por eso mismo dirigidas a un público extranjero, se deben a un contexto especialmente favorable en los discursos indigenistas de Morales se encuentran pocas palabras ('Pachamama' en lugar de Madre Tierra, 'k'hara' en lugar de blanco) más que frases enteras en quechua y aymara. En efecto, la resistencia del actual presidente de Bolivia al uso del idioma aymara en el debate público le ha sido de vez en cuando reprochado. Entre las críticas sobresale la de Felipe Quispe, candidato a primer

12) referencias religiosas

CASTRO: "para luchar contra la explotación no es obstáculo que uno sea creyente, tenga una religión, sea cristiano, sea de cualquier religión, y el otro sea marxista, el otro tenga su *fe* en la filosofía marxista... la Revolución tiene que ser, ante todo, *fe* en sus propias ideas... porque tenemos *fe* en nuestras ideas y tenemos *fe* en nuestro pueblo".
CHÁVEZ: "¡*Pidámosle a Dios Padre Creador* y pidámosle al *Cristo Redentor* de los pueblos que nos siga acompañando por este camino que es el camino que señaló *Jesús de Nazaret*, el camino, el *reino de los cielos* pero en la tierra, el camino de la vida!... ¡*Dios* guarde a Venezuela para siempre!... ¡*Dios* guarde al pueblo bolivariano para siempre! (2002, 13/10)
LULA: "Nesse momento solene em que nos reunimos diante da nação e sob o olhar de *Deus*, para presenciar e celebrar com ardor cívico e *cristão* a sanção da lei que institui o Dia Nacional da Marcha Para *Jesus*, brilha no céu da pátria a luz da nossa fé" (2009: 06/09)
MORALES: "Gracias (…) a mis padres, que en paz descansen (...) a *Dios*, a la *Pachamama*... (2006: 21/01)
LUGO: "Cuando encontré la palabra de Boff y de Gutiérrez, entre otros, percibí claramente que era esa la Iglesia destinada a nutrir de esperanza activa a seres hermanos y humanos... por ellos estoy aquí y por esto mismo este laico eternamente agradecido con su *Madre Iglesia* permanecerá aferrado a su fe solidaria hasta el fin de su humilde historia" (2008, 15/08)
CORREA: "consagraré todo mi esfuerzo, con la *ayuda de Dios*" (2007, 15/01)

Nota: todos los discursos castristas reflejan una actitud laica y respetuosa hacia las religiones, inclusive la católica, sin alusiones a creencias personales. Ni siquiera en ocasión del encuentro con Juan Pablo II y a pesar de mencionar su formación en escuelas de jesuitas, Fidel saldrá de esta línea. Esto no impide que el comandante en jefe se declare "hombre de fe", pero solo en la revolución y en los ideales marxistas. Chávez, en cambio, es un católico de fe popular, devoto del escapulario de la Virgen del Carmen, y en sus discursos hace abundante uso de términos y metáforas religiosas, que la Iglesia venezo-

---

senador de la agrupación ciudadana Gente y otrora líder del Movimiento Indígena Pachakuti, que le ha recordado que la nueva Constitución del Estado obliga a los bolivianos hablar idiomas nativos (La Patria 2009).

lana no interpreta como sinceras[6]. Correa (que se define cristiano de izquierda) y Lula[7] son más sobrios y prudentes en sus declaraciones de fe. Y la misma actitud de respetuosa sobriedad se aprecia en los discursos de Lugo, a pesar de su complejo compromiso con la Iglesia Católica por su pasado de obispo y su vinculación con la Teología de la Liberación. Morales, a través de la referencia a la Pachamama, a la Madre Tierra, introduce un elemento nuevo en sus discursos, coherentemente con su línea política en defensa de los derechos indígenas y con su empeño en promulgar una nueva Constitución aprobada por el referéndum de 2009[8], como bien explica Walter Mignolo[9].

---

6 "'Eso es absurdo. Chávez no es católico. El es lo que le conviene en el momento. Chávez está con un evangélico, y es evangélico. Cuando visitó a Muammar Gaddafi le dijo: Alá es grande; fue a China y entonces alabó a Mao Tse-tung'... Según el Cardenal Castillo Lara, Chávez sigue un principio del materialismo práctico, donde la verdad es lo que en un determinado momento conviene a la causa del proletariado". Según el Cardenal Castillo Lara, Chávez sigue un principio del materialismo práctico, donde la verdad es lo que en un determinado momento conviene a la causa del proletariado" (2005).

7 "Eu sou católico, mas muito mais do que ser católico, eu sempre tive uma relação muito forte com a Igreja Católica, sobretudo com os movimentos sociais ligados a ela" (2007).

8 En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia... Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia" (*Preámbulo a la Constitución* 2009).

9 "El discurso de Evo Morales, también reproducido en varias entrevistas, es básicamente el siguiente: los recursos naturales no se pueden privatizar porque son propiedad del pueblo y el pueblo es la voz de Dios. Este principio, así transmitido en las entrevistas, tiene una densidad irreductible al discurso monocorde del periodismo y de libros que divulgan los pros y los contras de la globalización. En primer lugar, la invocación a Dios es, por un lado, una concesión al discurso cristiano —que está en el fondo de liberales y neoliberales a pesar del secularismo— y por otro, una invocación directa a la Pachamama, a la concepción teológica de los aymaras. En la cosmología aymara —distinta de la transformación cosmológica que introduce Francis Bacon en 1610 al hacer de la Naturaleza un ente exterior al Hombre (sic) y que debe ser dominada por el Hombre— no hay distinción entre Naturaleza y Hombre, y menos aún se concibe la Naturaleza como un ente a ser explotado. La Naturaleza en el vocabulario indígena es "la tierra". En Bolivia la palabra tierra implica mucho más que una superficie que se puede medir y vender por metros cuadrados. Está cargada de sentidos que tocan al poder —a la matriz colonial del poder—, al racismo, a la violencia, al sufrimiento y a la explotación, a luchas de descolonización y esperanzas de libertad, de terminar con la dominación y la explotación constante. En esta constelación semántica de la cosmología indígena, los hidrocarburos, como el agua, no son mercancías" (Mignolo 2006).

CONCLUSIONES

En calidad de miembros del "Groupe de Recherche sur la parole" de la Universidad de París VIII, Dorna y Argentin ya subrayaban en 1993 la utilidad de estudiar, en el ámbito del discurso político, la interacción entre los aspectos verbales y aquellos propios de la gestualidad, ya que "todas estas actividades conductuales asociadas al contenido de la palabra obedecen a un objetivo común: dar un sentido al discurso y obtener la adhesión de los interlocutores" (1993: 62). Solo Dorna, en otro ensayo subrayaba que, siendo la política también "un simulacro de combate" (1993: 118), con la utilización de los medios masivos de comunicación el nuevo discurso se iba a plegar a las exigencias del espectáculo, ya que "la apariencia cuenta más que la esencia, la imagen más que la idea, la forma más que el contenido, las fórmulas retóricas están destinadas a producir impacto y (con)vencer acallando el discurso del adversario" (1993: 119). En este sentido, la gestualidad, presente en cualquier discurso, adquiere en un contexto mediatizado una función persuasiva de especial relevancia, que lejos de substituirse a las figuras retóricas clásicas, las acompaña. En su trabajo, Dorna reportaba los resultados del análisis del debate entre dos políticos franceses afirmando que el impacto de las figuras retóricas era estadísticamente significativo[10]. Hubiera resultado muy útil e interesante (a la vez que imposible por razones de espacio y de tiempo) acercarme a la filosofía retórica de nuestros líderes latinoamericanos a través de la metodología de Dorna, así como analizar una muestra de sus discursos según la taxonomía propuesta por Argentin (1989) a través del modelo M.A.P.[11] que los psicolingüistas utilizan para entrenar a los oradores.

En un discurso político bien logrado, según la experiencia de Dorna, deberían eliminarse los gestos adaptadores, disminuir los punteadores y mantenerse los metafóricos. Para cualquier persona que haya asistido al "espectáculo" de un discurso de Fidel resulta fácil afirmar que él fue un maestro en el uso de los gestos metafóricos (¡cuántas imágenes evocaba con su índice y cuántas palabras nos transmitía

---

10 A través de dos cuadros, Dorna muestra en términos cuantitativos la existencia de una diferencia importante entre los dos oradores y compara las diez figuras más utilizadas por uno y otro de los protagonistas, es decir Chirac y Fabius (1993: 122-123). A título de curiosidad, quien resultó más "retórico" en la investigación de Dorna (Chirac), fue quien ganó las elecciones.

11 Los gestos Metafóricos (M) son aquellos que se presentan como una analogía sustitutiva de las palabras que designan la acción. Los gestos de tipo Adaptador (A) son los que traducen una adaptación —involuntaria— del orador al pronunciar el discurso y en relación a la situación oratoria. Finalmente, los gestos de tipo Punteador (P) permiten marcar y resaltar las palabras.

con sus silencios y sus miradas!). Su principal admirador, que es sin duda Chávez, se desborda hacia una gestualidad exagerada y enfática, acompañada por cierta rigidez militar del cuerpo. Su indumentaria tal vez refleje esta oscilación entre lo carnavalesco y lo cuaresmal: de vez en cuando uniformado de verde olivo con boina roja, a veces con camisa colorada, en ocasiones internacionales y más solemnes en saco y corbata chillona. El líder venezolano es carismático y transmite su energía a través del movimiento de las manos, que bien se conjuga con los detalles rojo sangre de sus accesorios, porque, como escribe Dorna a propósito del político populista: "L'énergie étant contagieuse, le charisme joue un rôle antidépressif. Car c'est le jeu de la séduction, du contact direct et chaleureux qui permet de mobiliser et d'organiser un peuple résigné mais en colère" (2003: 9).

La fuerza persuasiva de Lula, en cambio, se encuentra exactamente en la pragmaticidad y sencillez de sus discursos, breves y bien argumentados. Aunque mucho se deba —según las malas lenguas— a la asesoría del ministro Luiz Dulci, vocero del gobierno a nivel nacional e internacional, es indudable que el líder brasileño tiene su estilo de sindicalista entrenado, sobre todo cuando improvisa y habla "a língua do povo", con la gestualidad moderada de quien está acostumbrado a negociar con la contraparte más que a encantar a las masas. Será por esto, también, que siempre se pone un traje formal, de cierta elegancia dominguera, que lleva casi que con espíritu de servicio y sin vanidad.

Más suave en los modales y austero en la gestualidad se presenta a los ojos públicos Fernando Lugo. Su ropa coherentemente informal (pantalones y camisas, sandalias, colores casi siempre oscuros, nunca corbata) sigue siendo la de un cura obrero de los años 70 y por eso mismo adquiere valor simbólico y transmite un mensaje extraverbal de gran legibilidad. De la misma manera, resultan fuertemente simbólicas las tradicionales chompas de vicuña de Evo Morales y las refinadas camisas otovaleñas de Rafael Correa, a través de las cuales el cuerpo del líder se hace representación del entero sujeto indígena.

Sin embargo, si Morales —orador algo tímido— ha elaborado exitosamente su imagen a través del uso simbólico de la indumentaria y de la representación pública de su cuerpo aymara, protagonizando ceremonias espectaculares como la de Tihuanaco, Correa se mantiene bien aferrado a las palabras, a la fuerza persuasiva de un discurso sabiamente estructurado según la tradición oratoria de los jesuitas (¿acaso el actual presidente de Ecuador no se licenció en la Universidad Católica de Santiago de Quito y no consiguió su master en economía en la Universidad Católica de Lovanio?). A pesar de no ser político de carrera ni sindicalista y de llevar pocos años en el poder, Correa es un comunicador seguro y directo, aunque muy emotivo, como se

puede apreciar en su discurso del 19 de octubre de 2009. Un evento, desde el punto de vista retórico (y político) de gran interés, que no ha tenido el eco mediático que me hubiera imaginado: Correa, en vez de negar el problema o regañar a la prensa, decide hablar públicamente sobre un conflicto privado (las fuertes tensiones con su hermano mayor) con implicaciones públicas, reiterando la lucha a la corrupción de su gobierno y proponiendo la institución de comités de defensa de la revolución ciudadana, según el modelo cubano. La voz del líder, naturalmente tenoril y suave, es ronca, su gestualidad se ha vuelto mecánica, con muchos gestos de tipo A (adaptadores). Sin embargo, Correa sale por lo menos bien de prueba tan delicada, gracias también al empleo —creo yo— de dos elementos extraverbales de gran potencia simbólica: la presencia, detrás del orador vestido de negro, como telón de fondo coloreado, de un grupo de "figurantes" indígenas ataviados con sus trajes tradicionales y —*dulcis in fundo*— la materialización de un grupo musical tradicional que interpreta *Hasta siempre* de Carlos Puebla, pieza que no solo subraya un vínculo ideológico entre la revolución cubana y la revolución ciudadana de Correa, sino que sugiere un acercamiento del orador ecuatoriano a la figura del Che.

A la luz de todas estas consideraciones, creo haber demostrado que a la lenta construcción de un imaginario colectivo que favorezca la participación a un proyecto común de sujetos que se hallan en distintos lugares del continente latinoamericano, corresponden estrategias comunicativas adecuadas y de vez en cuando sorpresivas. Es el caso emblemático del estilo discursivo de Chávez, donde "lo oral penetra el discurso anquilosado, formal, acartonado del aparato burocrático" (Narvaja de Arnoux 2009). Satisfaciendo las exigencias del espectáculo mediático y al mismo tiempo cuidando que las palabras actúen ideológicamente, el discurso latinoamericano, profundamente marcado por la lección ética y política de Fidel Castro pero autónomo desde el punto de vista estilístico e ideológico, defiende la democracia radical y diseña perspectivas de cambios sociales según el punto de vista y la elaboración dialéctica del nuevo sujeto nativo silenciado durante siglos.

BIBLIOGRAFÍA

Argentin, G. 1989 *Quand faire c'est dire...* (Liège Bruxelles : Mardaga).

Cárdenas, G. 1996-1997 "El discurso político-propagandístico en el español de Cuba", *Anuario L/L (Estudios lingüísticos*) (La Habana: Instituto de Literatura y lingüística).

Chilton, P. y Schäffner, C. 2002 *Analytic approaches to political discourse* (East Anglia: University of East Anglia/Aston University).

Coseriu, E. 1977 *Principios de semántica estructural* (Madrid: Gredos).

Dorna, A. 1993 "Estudios sobre el discurso político: el papel persuasivo de las figuras retóricas y de la gestualidad" en *Psicología Política* Nº 6, mayo, 117-128, <http://www.uv.es/garzon/psicologia%20politica/N6-6.pdf> (21/02/2010).

Dorna, A. y Argentin, G. 1993 "Impacto persuasivo del gesto en el discurso político: una experiencia del consejo (asesoría) y de laboratorio" en *Revista Latinoamericana de Psicología*, año/vol. 25, 1, Bogotá, Colombia, pp. 61-72. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=80525105>

(21/02/2010).

Dorna, A. 2003 "Faut-il avoir peur du populisme?" en *Le Monde diplomatique*, novembre 2003, pp. 8-9. Disponible en : http://www.monde-diplomatique.fr/2003/11/DORNA/10680 (21/02/2010).

Mignolo, W., 2006, "¿Giro a la izquierda o giro descolonial? Evo Morales en Bolivia", *Revista del Sur*, n. 164, marzo/abril, <http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2990>

(25/02/2010).

Narvaja de Arnoux, E. 2008 *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez* (Buenos Aires: Biblos).

Machado J. 2010 "Lula e a língua do povo". Disponible en: <http://www.ciberduvidas.com/ lusofonias.php?rid=97> (19/02/2010).

Verón, E. 1987 *El Discurso político: lenguajes y acontecimientos* (Buenos Aires: Hachette).

Van Dijk, T. 1998 *Ideología. Un enfoque multidisciplinario* (Madrid: Gedisa).

——————— 2000 *Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria* (Madrid: Gedisa)

——————— 1996 "Análisis del discurso ideológico (1996/1995)" en *Versión* (México D.F.), 6, pp. 15-43.

——————— 1997 "Discurso, cognición y sociedad" en *Signo*s 8 (22), 66-74.

——————— 2005 "Discurso, conocimiento e ideología" en *Cuadernos de Información y Comunicación*, 10, pp. 285-318.

——————— 1999 "Un estudio lingüístico de la ideología" en Giovanni Parodi Sweis (Ed.), *Discurso, cognición y Educación. Ensayos en Honor a Luis A. Gómez Macker* (Chile: Ediciones

Universitarias de Valparaíso de la Universidad Católica de Valparaíso).

——————— 1999 "El análisis crítico del discurso (1999/2001) en *Anthropos* (Barcelona), 186, septiembre-octubre, pp. 23-36.

——————— 2005 "Ideología y análisis del discurso" (2005/2006) en *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela), 10, Nº 29 (Abril- Junio), pp. 9-36.

——————— 1993 "Modelos en la memoria. El papel de las representaciones de la situación en el procesamiento del discurso" en *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, 2 (1), Invierno, pp. 39-55.

——————- 2005 "Política, ideología y discurso" en *Quórum Académico* (Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela), 2 (2), pp. 15-47.

——————— 2009 "El Malku desafía a Evo Morales a debatir en aymara" en *La Patria*, 9 de octubre, <http://educamposv.lacoctelera.net/post/2009/10/09/el-mallku-desafiaevo-morales-debatir-aymara> (21/02/2010).

————2005 "Cardenal Castillo Lara asegura que Chávez no es católico" en *What the cardinal believe*, 23 de octubre, <http://www.cardinalrating.com/cardinal_140__article_1890.htm>(21/02/2010).

DISCURSOS

Fidel Castro

1959, "Discurso pronunciado por el doctor Fidel Castro Ruz, en el Parque Céspedes, de Santiago de Cuba, el 1ro de enero de 1959", <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f010159e.html> (15/02/2010)

1961, "Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, Primer Ministro del Gobierno Revolucionario, en el Parque Central de Melena del Sur, primer territorio municipal libre de analfabetismo, el 8 de noviembre", <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f081161e.html> (15/02/2010)

1961, "Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de la República de Cuba, en la concentración celebrada en la Plaza de la Revolución 'José Martí', para proclamar a Cuba Territorio Libre de Analfabetismo, el 22 de diciembre", <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f221261e.html> (21/02/2010).

1961, "Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, Primer Ministro del Gobierno Revolucionario, en el acto

celebrado en honor de las madres de las jóvenes campesinas que se encontraban estudiando en La Habana, efectuado en la Ciudad Deportiva, el 14 de mayo", <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f140506e.html> (21/02/2010).

1962, "Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario, en el acto de homenaje a los mártires del asalto al Palacio Presidencial, en la escalinata de la Universidad de La Habana, el 13 de marzo", http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1962/esp/f130362e.html (21/02/2010).

1976, "Cuando un pueblo enérgico y viril llora, la injusticia tiembla. Discurso en el acto de despedida del duelo de las víctimas del avión de Cubana de Aviación destruido el 6 de octubre de 1976 en pleno vuelo, pronunciado en la Plaza de la Revolución el 15 de octubre", La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

1999, "Discurso en la sesión de clausura de la VIII cumbre iberoamericana efectuada en la sala Douro, del centro de conferencias del edificio de la Aduana Vieja, Oporto, Portugal, 18 de octubre", *En la unidad está el futuro de nuestros pueblos. Cumbres Iberoamericanas*, La Habana, Editora Política, pp. 101-115.

2001, "Patria y Humanidad se han unido inseparablemente, por la historia y para siempre, en la mente y el corazón del pueblo. Discurso pronunciado por el presidente cubano Fidel Castro Ruz, con motivo del 40 aniversario de los combates de Girón y de la primera gran derrota del imperialismo en América, efectuado en PlayaGirón, el 19 de abril" <http://www.cubavision.cubaweb.cu/discursos_detalles.asp?ID=132> (18/02/2010)

2005, "Intervención Especial del Presidente de la República de Cuba, Fidel Castro Ruz, ante dirigentes del Partido, el Estado, el Gobierno y la Unión de Jóvenes Comunistas, representantes de las organizaciones de masa, oficiales, combatientes de las FAR y el MININT, familiares y víctimas sobrevivientes de los actos terroristas del imperio en nuestro país, en el Palacio de las Convenciones, el 15 de abril", <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2005/ esp/f150405e.html> (18/02/2010)

Hugo Chávez

2001, "Discurso en inauguración de la I Cumbre sobre la Deuda Social y la Integración Latinoamericana, 10 de julio", <http://www.analitica.com/Bitblio/hchavez/deuda_social.asp> (12/02/2010)

2002 (14/04), "Alocución a la nación al retornar al poder", <http://www.analitica.com/BITBLIO/hchavez/vuelta_al_poder.asp> (10/12/2009).

2002 (13/10) "Discurso ante la marcha popular en respaldo a su gobierno", <http://www.analitica.com/Bitblio/hchavez/marcha20021013.asp> (12/02/2010)

2005 "Discurso del Presidente Chávez en la ONU, 15 de septiembre de 2005", <http://www.profesionalespcm.org/_php/MuestraArticulo2.php?id=4210> (21/02/2010).

2007, "Discurso de Hugo Chávez Frías, Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, en el acto de firma de acuerdos entre Venezuela y Cuba, efectuado en el Palacio de las Convenciones, 15 de octubre",..<http://www.granma.cubaweb.cu/secciones/alba/int/2integ44.html (18/02/2010)

2009, "Discurso íntegro del presidente Chávez ante la 64 Asamblea General de la ONU, 30 de agosto", <http://chamosaurio.com/2009/09/30/la-revolucionnecesaria/> (18/02/2010)

Rafael Correa

2009, "Discurso de posesión, Quito, 10 de agosto" <http://www.presidencia.gov.ec/pdf/Discurso-Posesion%2010%20de%20agosto_pdf_2009.pdf> (13/02/2010).

2009, "Discurso en la Plaza San Francisco, 17 de octubre" <http://www.youtube.com/watch?v=hd92GRJlR3k> (13/02/2010).

2007, "Los ejes del nuevo gobierno. Discurso completo de la toma de posesión de Rafael Correa como presidente de Ecuador, 15 de enero", <http://www.democraciasur.com/documentos/EcuadorCorreaTomaPresidencial.htm> (13/02/2010).

2007, "Discurso del Presidente de la República, Rafael Correa, en Babahoyo, 15 de septiembre", <http://www.archive.org/details/babahoyorc> (13/02/2010).

Inácio Lula da Silva

2003, "Discurso de posse, 1 de janeiro" <http://www.fiec.org.br/artigos/temas/discurso_de_posse_dopresidente_Luiz_Inacio_Lula_da_Silva.htm> (16/02/2010)

2003, "Discurso do Presidente na cerimonia da instalação da Secretaria de Promoçao de Politicas de Promoçao da Igualdade Racial, Palácio de Planalto, 21 de março", <http://www.pt.org.br/portalpt/secretarias/-combate-ao-racismo-14/artigos-133/

discurso-do-presidente-na-criacao-da-seppir-815.html> (16/02/2010)

2006 (25/10), "Discurso da assinatura de Decreto que institui a coleta seletiva nos órgãos federais e anúncio de linha de crédito para catadores de materiais recicláveis, 25 de outubro", http://www.mds.gov.br/arquivos/discurso-do-presidenteda- republica-luiz-inacio-lula-da-silva-na-cerimonia-de-assinatura-de-decreto-queinstitui-a-coleta-seletiva (18/02/2010)

2007, "Entrevista exclusiva concedida ao Sistema de Comunicação Canção Nova, 9 de maio",.<http://www.cancaonova.com/portal/canais/entrevista/entrevistas.php?id=402> (25/02/2010).

2009 (02/11), "Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na sessão de apresentação da Candidatura Rio 2016 ao Comitê Olímpico Internacional, Copenhague-Dinamarca, 2 de novembro", <http://blog.planalto.gov.br/chegou-ahora-de-acender-a-pira-olimpica-em-um-pais-tropical/ > (18/02/2010).

2009, "Solenidade em que Lula sancionou o projeto Marcha para Jesus, 6 de setembro",<http://26hora.wordpress.com/2009/09/06/discurso-na-integra-senador-crivella-%E2%80%93-solenidade-em-que-lula-sancionou-projeto-marcha-para-jesus/> (25/02/2010).

2009, "Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na cerimônia de abertura da 1ª Conferência Nacional de Comunicação (Confecom), Brasília-DF, 14 de dezembro", <http://www.teletime.com.br/arqs/Outro/15061.pdf> (25/02/2010).

Fernando Lugo

2008, "Discurso completo del presidente paraguayo Fernando Lugo al tomar el mando, 15 de agosto", <http://www.misionesonline.net/paginas/detalle2.php?db= noticias2007 &d=119067> (10/02/2010)

2008, "Discurso pronunciado por Fernando Lugo, Presidente de Paraguay, Observatorio eclesial, 18 de agosto",....<http://www.redescristianas.net/2008/08/18/discurso-pronunciado-por-fernandolugo-presidente-del-paraguay/> (25/02/2010).

2009, "Discurso del presidente Fernando Lugo en acto de entrega de la memoria final de la comisión mixta demarcadora de límites entre Bolivia y Uruguay, 27 de abril", <http://www.presidencia.gov.py/v1/?p=8202> (25/02/2010).

2009, "Palabras del Presidente Fernando Lugo, en Día de Gobierno con el pueblo, Bañado Sur, Asunción, 19 de diciembre",.<http://www.presidencia.gov.py/v1/?p=7624> (25/02/2010).

2010, “Discurso en la colonia Tembiapora, Departamento Caaguazú, 19 de febrero”, <http://www.presidencia.gov.py/v1/?p=12307> (25/02/2010).

Evo Morales

2006 “Palabras del Presidente electo de Bolivia, Evo Morales Ayma, Tiahuanucu, 21 de enero”, Página 12 (“Los discursos de Evo Morales - Especiales del Martes 31 de enero), <www.aporrea.org> (25/02/2010).

2006 “Discurso de posesión del Presidente Constitucional de Bolivia, Evo Morales Ayma, La Paz, 22 de enero”, Página 12 (“Los discursos de Evo Morales - Especiales del Martes 31 de enero”), <www.aporrea.org> (16/11/2010).

2007, “Acto de apertura del II Foro Humanista Latinoamericano, La Paz, 6 de noviembre”,http://www.forohumanistalatinoamericano.org/discurso-de-evo-morales/ (25/02/2010).

2009, Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia,.<http://www.ernestojustiniano.org/200810/nueva-constitucion-politica-del-estado-de-bolivia> (25/02/2010).

Edoardo Balletta

CÓMO HACER LA REVOLUCIÓN CON PALABRAS

MOVILIZACIÓN Y CULTURA DE MASAS EN LA ARGENTINA DE LOS SETENTA*

1. INTRODUCCIÓN

La obra del guionista Héctor Germán Oesterheld es quizás una de las más conocidas de la historieta argentina, tanto en su patria como en el exterior, sobre todo gracias al ciclo de lo que se considera su obra maestra, *El Eternauta*. Menos conocido y estudiado, en cambio, resulta el último periodo de su producción desde finales de los años sesenta hasta su desaparición (1977).

Esta producción tardía se presenta fuertemente influenciada por la radicalización política y militancia del mismo Oesterheld en Montoneros, organización de la que llegó a ser "jefe de prensa": después de haberse versado en todos los géneros de la historieta —en un abanico que va del *western* a la ciencia-ficción pasando por el horror y la historieta de guerra— su preocupación mayor llegó a ser la creación de historietas ya no solo "serias" y útiles[1], sino también políticamente

* Balletta, E. 2012 "Cómo hacer la revolución con palabras. Movilización y cultura de masas en la Argentina de los '70" en *Naveg@mérica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*.Nº. 9.

1 En un artículo de 1965 publicado en la revista especializada *Dibujantes*, Oesterheld, como subraya el mismo título del artículo, reflexiona sobre el nacimiento de una "nueva historieta": su hipótesis es que si la historieta llega a ser un "arte propio, enteramente independiente", su alcance puede ser total ya que por sus características puede ser leída por todo tipo de público (niños, jóvenes y adultos, personas cultas o no) y tratar de cualquier tipo de tema (Oesterheld, 2005: 38).

comprometidas: a este período se remontan, por ejemplo, las biografías sobre el Che y Evita, las reescrituras de *El Eternauta* y otros textos aún menos conocidos como *Latinoamérica y el Imperialismo. 450 años de guerra* y *La guerra de los Antartes*[2]. Estos últimos textos han sido considerados como una producción panfletaria poco digna de un guionista capaz de crear personajes como *El Eternauta, Mort Cynder* y muchos otros. Si bien no se puede negar cierto panfletarismo me parece importante subrayar lo que dice Rodríguez Van Rousselt al respecto de *La guerra de los Antartes*: "se puede decir que es panfletario, opinión que comparto, pero hecho desde el oficio que el guionista adquirió con los años" (Rodríguez Van Rousselt, 2005: 73)[3].

En este ensayo analizaremos *Latinoamérica y el Imperialismo. 450 años de Guerra*[4], tratando de mostrar que la historieta, más allá de su ambición didáctica (relatar la historia de América Latina en clave montonera), responde a concretas instancias discursivas de fundación y hegemonización de un discurso no solo lisa y llanamente de carácter propagandista, sino también a una estrategia más articulada de creación de un *campo* cultural montonero: a partir de una *recuperación* de la historia[5], el movimiento construye sus orígenes (a la vez nacionales y latinoamericanos), intenta autorizar su discurso político en el seno del peronismo y de la sociedad argentina y, finalmente, construir una subjetividad colectiva.

2. MARCO TEÓRICO: REFERENCIAS MÍNIMAS

La perspectiva teórica y metodológica que se va a emplear podría inscribirse en el espacio de cruce entre perspectivas cultu-

---

2 *Che, Vida de Ernesto Guevara* (1968); *Evita. Vida y obra de Eva Perón* (1970); *La guerra de los Antartes* (1974); *Latinoamérica y el Imperialismo. 450 años de guerra* (1973-1974).

3 En la Argentina los aportes más interesantes y recientes se deben al grupo de la Escuela de Ciencia de la Información de la Univ. Nacional de Córdoba, coordenado por Roberto Von Sprecher que edita la revista online *Estudios y crítica de la Historieta Argentina*.

4 *Latinoamérica y el Imperialismo. 450 años de guerra* fue originariamente publicada por entregas bajo el título de *América Latina. 450 años de Guerra* en el periódico semanal montonero "El Descamisado" a partir del número 10 (24 de julio de 1973) hasta su último número (N° 46, 2 de abril de 1974) cuando la revista fue clausurada por el Poder Ejecutivo Nacional; el dato es fundamental para comprender el espacio de enunciación así como los diferentes actores sociales que en ese espacio (y afuera del mismo) interactúan.

5 El término "recuperación" es usado por Silvia Sigal y Eliseo Verón y me parece más adecuado en comparación a "reescritura", "representación" etc., ya que supone un proceso de reapropiación, readquisición que, como veremos, resulta fundamental en el discurso montonero; ver Sigal y Verón (1986: 196).

ralistas (estudios culturales e historia cultural)[6] y análisis crítico del discurso.

En los últimos años varios investigadores han sugerido la adopción de la perspectiva del análisis crítico del discurso por parte, por ejemplo, de los estudios culturales, ya que este podría proporcionar una serie de herramientas útiles para la hermenéutica cultural, siendo el punto de contacto entre ambas disciplinas la convicción de que la relación entre cultura y sociedad, para emplear categorías extremadamente aproximativas, no es una relación de representación llana y simple (*mirror*) ni —por lo tanto— unidireccional (de la sociedad a la representación), sino bidireccional (Barker y Galasiński, 2001).

A partir de aquí, habrá que considerar, como lo sugiere Wodak[7], las prácticas discursivas como elementos de transformación (e interacción) de "lo social". Parece, en este caso, apropiado acudir al concepto de "performatividad" tal como lo planteó Austin (1962) ya que ha sido una importante fuente de inspiración tanto para los estudios lingüísticos como para los estudios culturales. Como ha evidenciado Burke (2005: 35-52) estamos asistiendo a un "giro performativo" en las ciencias sociales y humanas que, en sus campos específicos, emplean el término desde puntos de vista diferentes y finalidades distintas. Lo que interesa subrayar (y por eso la referencia directa a Austin) no es tanto el aspecto "escénico-comportamental" (la *performance*), sino el hecho de rescatar el elemento "intencional" de las producciones discursivas. En este sentido empleo el término performatividad: los actos discursivos (o "actos de habla"; *speech acts*), incluso cuando nos referimos a las llamadas "representaciones culturales", son actos performativos en tanto que "producen consecuencias"(Austin, 1968: 43).

3. PERONISMO COMO DISCURSO

Por otra parte, y ya saliendo del campo de la teoría para entrar en el del Peronismo, es importante considerar el movimiento no solo en los términos clásicos del análisis político y de la investigación histórica sino también, como lo hicieron ya hace años Sigal y Verón, a partir del análisis del discurso: en este sentido el peronismo sería un *discurso* o, en palabras de los autores, un *dispositivo de enunciación*

6 Acerca de las (¿difíciles?) relaciones entre historia cultural y estudios culturales ver Burke (2008).

7 "*On a social level, through linguistic representation in various dialogic contexts, discursive practices may influence the formation of groups and serve to establish or conceal relations of power and dominance between interactants, between social groups and classes, between men and women and between national, ethnic, religious, sexual, political, cultural and subcultural majorities and minorities*"; (Wodak, 2009: 43).

(Sigal y Verón, 2008: 25). Solo así sería posible acercarse a una comprensión del proceso político de 1973-74, preguntándose no tanto por las causas político-económicas sino por las razones culturales y sobre todo por qué "tipo de lectura del peronismo y, en particular, del discurso del propio Perón implicaba está posición de la juventud" (Sigal y Verón, 2008: 20). Desde este punto de vista, por un lado hay que considerar al peronismo como "condición de producción" del discurso de la izquierda peronista y, por otro, el discurso de esta como el lugar en que se habría manifestado cierta "configuración de efectos" (Sigal y Verón, 2008:20) del discurso de Perón. A partir de estas premisas los textos pueden estudiarse como *efecto* del discurso peronista y a la vez como uno de los elementos de la "matriz significante" de la acción política de Montoneros. Se analizará la historieta, por lo tanto, como producto de un enunciador (que llamaré la voz montonera) dirigido a varios actores sociales (militantes, simpatizantes, burocracia sindical, el mismo Perón) considerados los destinatarios de un discurso con finalidades y efectos propios aunque no necesariamente previsibles.

4. LATINOAMÉRICA Y EL IMPERIALISMO. 450 AÑOS DE GUERRA

4.1. LA VOZ MONTONERA

El primer elemento interesante para el análisis es un paratexto que funciona como introducción a la historieta y que tiene la tarea de construir un lugar de enunciación para la voz montonera y de legitimar su posición:

> Vamos a contar la historia del imperialismo para que cada una de estas preguntas y muchas más tengan su respuesta. Desde las páginas de *El Descamisado* saldrá entonces nuestra verdadera historia. Cuál fue la realidad de nuestro pasado y cuál es la realidad de nuestro presente. Porque la historia del imperialismo es la historia del continente americano —la Patria Grande— y la historia de nuestra patria. Son 450 años de guerra.
> Sí, de guerra. Porque los pueblos avasallados por el invasor nunca se rindieron. Pusieron el pecho. Pelearon. Dieron la vida infinidad de veces en su combate por ser libres. El Imperialismo nunca fue una simple frase de denuncia de los pueblos. Tienen nombres y apellidos. Tienen balas y sangre en su negra historia. Esa historia es la que empezamos a contar desde este número (El Descamisado N°23, 1973:25)[8].

8 De aquí en adelante las referencias a la revista se consignarán de forma abreviada (ED).

El discurso se presenta de forma inequívoca y se autoriza creando un espacio de "veridicción" ("nuestra verdadera historia"). La voz montonera afirma que la historia —que más adelante se calificará despectivamente de "mitrista"[9]— es falsa y que por lo tanto se va a ofrecer al lector la versión verdadera donde quede claro que hay un enemigo (el imperialismo y los "gobiernos títeres") y que hubo (hay y habrá) resistencia contra este mismo enemigo. Esta visión crítica de la historia resulta evidentemente influenciada por el revisionismo de donde la historieta saca múltiples elementos claves como la calificación "mitrista" para la historia oficial, la comparación positiva entre Perón y Rosas y la imagen de un Rivadavia títere de los ingleses, entre otros[10]. Lo que interesa destacar aquí no es tanto la relación con las fuentes sino, por un lado, la forma que adquiere este ideario en el desarrollo de la historieta; y por el otro —indirectamente— evidenciar como *Latinoamérica*… pueda considerarse un buen modelo de la "revisión" que el revisionismo *nacionalista* de los años treinta sufrió en la década del sesenta y comienzos del setenta, en ese espacio heteróclito que va desde la llamada "izquierda nacional" al peronismo revolucionario, a partir de instancias anti-imperialistas y tercermundistas muy comunes en la época[11]. Un buen ejemplo de la

9 "…durante más de un siglo la mitrista historia "oficial" miente a sabiendas en escuelas, colegios, universidades diarios, revistas. ¡Odio y oprobio eternos a Juan Manuel de Rosas! El tirano maldito que ni siquiera merece un par de metros de suelo argentino. ...tan diferente la historia real" ("Rosas. Primera parte" en ED, N° 29, 4 dic. de 1973); ver también "Rosas. Cuarta parte" en ED, N° 32, 24 de dic. de 1973): "Historia mentida que hasta hoy se disfraza y sigue engañando: historiadores nacionales como Félix Luna, con el pretexto de pacificar, quieren integrar hoy a San Martín con Rivadavia, a Rosas con Urquiza y con Mitre […] con ese criterio capador junto a Perón habría que integrar Lanusse, a Onganía, a Krieger "Deltec" Vasena, a Alsogaray [...]; y también: "la guerra gaucha", guerra silenciada por las historias escolares, la oligarquía no quiso mostrar el poderío tremendo del pueblo invencible en armas." ("Güemes", ED, N° 35, 15 de enero de 1974).

10 Una discusión sobre el revisionismo transciende los límites del presente trabajo. La bibliografía sobre el tema es evidentemente muy amplia: más allá del clásico de Halperin Donghi de 1970, *El revisionismo histórico argentino de* (México: Siglo XXI), reenviamos a las contribuciones más recientes de Cattaruzza, Alejandro y Eujanian, Alejandro C. 2003 *Políticas de la historia: Argentina, 1860-1960* (Buenos Aires: Alianza); Cattaruzza, Alejandro 2007 *Los usos del pasado: la historia y la política argentinas en discusión, 1910-1945* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana); Goebel, Michael 2003 "La prensa peronista como medio de difusión del revisionismo histórico, 1955-1958" *Prohistoria*, N°8, pp. 251-66; Goebel, Michael 2011 *Argentina's partisan past: nationalism and the politics of history* (Liverpool: Liverpool University Press).

11 Sobre el tema véase Vezzetti, Hugo 2007 "Conflictos de la memoria en la Argentina. Un estudio histórico de la memoria social" en Pérotin-Dumon, Anne (ed.) *Historizar el pasado vivo en América Latina* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado/Centro de Ética) y Goebel, Op. cit.

apropiación del discurso revisionista del nacionalismo por parte de las nuevas perspectivas de izquierda puede encontrarse en la polémica que se desencadenó a partir de la publicación del capítulo "El 17 de los Orilleros" (ED, n. 16, 4 setiembre 1973) en donde se criticaba duramente la figura de Mariano Moreno. Algunos lectores de *El Descamisado* rechazaron la representación negativa que la historieta había ofrecido del prócer y escribieron a la revista: dos de las cartas recibidas fueron publicadas en el n. 18 (carta de Norberto Galasso, 18 de setiembre 1973, p. 24) y en el n. 20 (carta de Raúl H. Fenoglio, 2 de octubre de 1973, p. 31) donde se puede leer también la respuesta de *El Descamisado*. Ambos bien informados, los dos lectores criticaban el episodio y, N. Galasso evidenciaba, de forma muy precisa, el problema de las fuentes historiográficas:

> Pienso que el origen de estos desaciertos se encuentra en los libros de José María Rosa. Pero si Rosa puede alegrarse de una condecoración recibida del gobierno de Stroessner o sentirse cómodo en una fórmula junto a Sánchez Sorondo (…) entiendo que "El Descamisado" tiene que hacer "trasvasamiento" también en este terreno y recurrir, no al revisionismo del nacionalismo de derecha de la década del treinta, sino a los nuevos aportes de aquellos que en el pasado y en el presente se definen por la liberación en marcha hacia el socialismo nacional. (Ibíd.)

Galasso, que diez años antes había publicado un estudio sobre *Mariano Moreno y la Revolución Nacional* (1963), no era un observador imparcial de la cuestión, pero igualmente revela las conexiones explícitas entre la narración histórica de *Latinoamérica* y el revisionismo. Por otro lado, su discurso, evidencia de forma indirecta las incongruencias del encuentro entre el discurso de la nueva izquierda anti-imperialista de los sesenta con el revisionismo histórico nacionalista heredado de los años treinta. Si bien la conexión entre revisionismo nacionalista y peronismo puede considerarse bastante reciente[12], el paralelismo Rosas/Perón se encuentra en la historieta totalmente interiorizado:

> Este es el Rosas que poco a poco va consolidando el Gobierno Nacional. El político realista que empieza a hacer el país posible, de acuerdo con la realidad del momento. Solo otros dos hombres habrá en nuestra

12 Michael Goebel (2011) sostiene que la incorporación del revisionismo al peronismo se basa en una "apropiación inversa" por parte de los peronistas de la propaganda anti-peronista desencadenada por la Revolución Libertadora después de 1955 en que Perón se comparaba a Rosas.

> historia con un sentido tan cabal, tan lúcido, de lo real: José de San Martín y Juan Domingo Perón. ("Rosas. Primera Parte", ED, N° 29, 4 de diciembre de 1973).

Lo que es interesante indagar es cómo esta aparente incoherencia haya podido surgir. Hugo Vezzetti señala que a pesar de que, hacia finales de los sesenta, "no se hablaba abiertamente de *nuevo peronismo*, la novedad radicaba en la reconversión que buscaba reunir la experiencia histórica del primer peronismo con el socialismo cubano" (2007: 8). La coexistencia de dos discursos tan aparentemente distintos puede probablemente comprenderse, si consideramos la influencia cultural del discurso anti-colonialista y como este haya podido invertir en la narrativa nacional el paradigma *civilización/barbarie*.

4.2. EL DOBLE DISCURSO

En primer lugar es evidente la necesidad de legitimación del movimiento así como igualmente evidentes son las contradicciones de un discurso que trata de armonizar las instancias de "izquierda" (la Patria Grande, el discurso latinoamericanista) y la discursividad peronista clásica (la patria). Visto desde la teoría de la enunciación, esta ambigüedad puede leerse más que como una respuesta a la enunciación peronista como "estrategia (fracasada) de inserción en el dispositivo de enunciación del peronismo" (2008: 25): en su posición de *enunciador segundo*[13], Montoneros necesita legitimar su discurso de izquierda pero sin salir del espacio de la "ortodoxia" peronista ni de su retórica patriótica y, por lo tanto, no solo ofrece una doble versión de la patria, sino que se auto-construye a partir de una continuidad —y no por medio de una retórica rupturista hacia el pasado (como lo hacían en esa época las izquierdas europeas)—: esta continuidad, en *Latinoamérica*, se ocupará de conectar la resistencia indígena a las luchas por la Independencia y, finalmente, a la Revolución Peronista. Otro elemento que no debe olvidarse es la presencia en palabras e imágenes del mismo Perón al final del primer capítulo de la historieta ("La España Imperialista") que funciona como "índice" de autoridad, y sobre el cual volveremos más adelante.

---

13 Sigal y Verón definen el concepto de "enunciador segundo" a partir de la circunstancia que ningún dirigente ha hablado nunca en primera persona sino siempre haciendo referencia (y por lo tanto citando) a la palabra del líder, haciéndose este elemento más evidente —y más determinante aún— en el período del exilio de Perón (Sigal y Verón, 2008: 123 y ss.); en este sentido el "enunciador segundo" deriva su derecho a hablar y su autoridad en tanto demuestre su fidelidad a la palabra del líder que solo puede "citarse".

4.3. LA CIRCULARIDAD HISTÓRICA

Para lograr que este doble discurso funcione, a lo largo de *Latinoamérica*…, se establece una temporalidad "circular" donde pasado y presente se justifican e implican mutuamente. El paralelismo entre pasado y presente del que acabamos de hablar resulta claro ya desde la primera página del primer capítulo donde se presentan "tres ejemplos actuales del imperialismo dando zarpazos" (Fig. 1)[14] y, acto seguido, se muestra la Conquista ("El ataque del imperialismo comienza cuando España llega a América") y se reitera, en varias ocasiones con la fórmula del "hoy como ayer" ("historia que se repite todavía hoy…")[15].

Figura 1

4.4. GENEALOGÍAS: NUESTRA PROPIA HISTORIA

Otro discurso fundamental, directamente conectado con la necesidad de legitimación del movimiento atañe a la voluntad de establecer una

14 ED, N°10, 24 de julio de 1973. Los ejemplos son: el golpe del 27 de junio 1973 en el Uruguay, el "tanquetazo" en Santiago de Chile el 29 de junio y la masacre de Ezeiza del 29 de junio del mismo año. Los protagonistas son gráficamente reconocibles; arriba están los tanques en Chile, a la izquierda Bordaberry a la derecha los "Los matones" (Fig. 1) de Ezeiza entre quienes se puede reconocer a Pedro Antonio Menta (con gafas).

15 "El Ejército de la Patria Grande", ED, n. 24, 30 de octubre de 1973. Del mismo modo en la parte dedicada al "traidor" Urquiza (ED, N°s. 44-45, 19 y 26 de marzo de 1974) reaparece este paralelismo: "Los árboles han dado extraños frutos en San Benito de Palermo. Fruto de pueblo. Siempre hubo mártires que dieron su pecho por la patria, que dieron la vida por Perón que es lo mismo que decir pueblo y patria. Siempre hubo generales Valle que supieran decir basta a la entrega, basta a la traición, basta a la mentira, aunque los fusilasen..."

genealogía tanto a partir de la *construcción de un linaje*, como en la *configuración de fechas y lugares fundacionales*.

Tupac y la América Prehispánica. El primer eslabón de esta construcción de los orígenes se concentra en la América indígena y ocupa los primeros dos capítulos de la historieta donde se ofrece una versión "a vuelo de pájaro" sobre la Conquista y sobre la primera rebelión indígena (ED N°11, 1973). La línea mítica de fundación se establece con el maya Tecun-Uman y, en la segunda entrega, con Tupac Amaru. En ambos casos se dirige la atención del lector hacia dos elementos: por un lado resaltando la filiación directa[16] y por otro, la ética del martirio[17]. Podría sostenerse que esta segunda serie de elementos apuntan a la creación de un *habitus* montonero en la exaltación de la violencia, del martirio y en la indicación de "no cantar", no delatar a los compañeros, tal como en la historieta hace el Tupac Amaru.

Las luchas por la independencia. Después de delinear brevemente la "prehistoria" del movimiento hablando de la América de los indígenas, el relato salta a las invasiones inglesas en donde la estructura dicotómica entre amigo y enemigo se vuelve más evidente: por un lado están los "vendepatrias", el "anti-nación" y por el otro los héroes fundacionales. En el primer campo están "los jóvenes de luces" (entre los cuales figura Bernardino Rivadavia) "ajenos por completo a la realidad que los rodea (son la "ultra izquierda" de la época)" (ED N° 15, 1973) que sueñan con "una patria irreal mamada en los autores europeos"[18] y que, en una suerte de *árbol genealógico político-económi-*

---

16 "Tecun-Uman, símbolo de todos los indios de América. Lo enterraron, pero siguió con los ojos abiertos porque sus ojos son los ojos de todos nosotros"; "La España Imperialista", ED, N° 10; "…ni se mata a un hombre como Tupac Amaru. Aquí está, entre nosotros, peleando siempre por la liberación"; "La rebelión de Tupac Amaru", ED, N° 11, 31 de julio de 1973.

17 Se define a Tecun-Uman como "nuestro primero gran mártir" y el capítulo sobre Tupac Amaru, apodado —no por casualidad y en clara alusión a los Tupamaros uruguayos— "el primer Tupa", se abre y termina con escenas de tortura a las que el gran cacique resiste sin delatar a ninguno de sus compañeros.

18 "El '17' de los Orilleros", ED, N° 16, 4 de septiembre de 1973. Entre estos jóvenes ilustrados se encuentra Bernardino Rivadavia a quien se le dedica un capítulo cuyo título no deja lugar a dudas: "Rivadavia. Garantía para los Ingleses" (ED, N° 17, 11 de septiembre de 1973). Efectivamente, a lo largo del capítulo, el estadista es recordado, sobre todo, por el decreto de seguridad individual y por dejar paso al monopolio británico. En ambos casos, tanto el texto como las imágenes, muestran en paralelo causas y efectos de sus acciones: el libre comercio, sugiere la intervención del autor, tiene como consecuencia la miseria del interior del país y la ley de seguridad se aplicará solo a la "gente decente"; El comentario del narrador se ocupa de trasladar el discurso al presente: "O sea que nos viene desde Rivadavia. Una ley para los "decentes", otra para la masa. Para allanar hoy una casa en el Barrio Norte todavía

co, proyectan su discurso hacia el futuro con los Mitre, los Justo, los Onganía, los Lanusse, los Frigerio, Alsogaray y Krieger Vasena.

En el bando opuesto se encuentran los primeros indígenas rebeldes y luego Artigas, Rosas y Quiroga, además de una especie de héroe colectivo, Juan Cualquiera, —que, como veremos, irá cambiando a lo largo de la historieta (Juan Paisano, Juan Esclavo) — que preanuncia los "verdaderos" héroes colectivos: "orilleros", gauchos, negros, soldaderas[19], y montoneras, a las que, como era de esperar, se le dedica un entero y épico capítulo.

En ambos casos es evidente que la mitología fundacional que el texto busca recrear es *federal* y para hacerlo es preciso no solo invertir el modelo de la historia oficial (civilización/barbarie)[20] sino también ajustar la narración histórica de modo que pueda funcionar en el doble discurso en que Montoneros necesita instalarse (izquierda y/o peronismo). La macro-estructura de la historia irá, por lo tanto, configurándose por medio de la alianza entre dos actores: el *caudillo* (fuerte, corajudo y respetado) y la *pueblada* que, siempre fiel, le sigue, clara referencia a la relación —que se supone— idílica entre el pueblo y Perón.

4.5. FECHAS Y LUGARES FUNDACIONALES

Hoy como ayer. Lo que acabamos de leer muestra cabalmente la "circularidad temporal" que mencionamos anteriormente: la representación de la historia sirve tanto de herramienta didáctica para imponer una "historia alternativa" a la oficial, como para crear *exempla* que a partir de un acontecimiento pasado expliquen el presente y legitimen el discurso de la organización.

Las dos fechas fundacionales que vuelven a lo largo del texto son el 25 de mayo de 1810 y el 17 de octubre de 1945. Pese a las diferencias sustanciales, los dos hechos pueden considerarse una única

---

puede hacer falta una orden de allanamiento. Para allanar una casa en la villa basta y sobra el patadón en la puerta"; ED, N° 17, 11 de septiembre de 1973.

19 Sobre la representación de indígenas, afro-descendientes y mujeres en la historieta véase Fernández L'Hoeste, Héctor, 2011.

20 Como ha observado agudamente Andrés Avellaneda en relación al cuento "Cabecita negra" de Germán Rozenmacher: "Lo que muestra en profundidad el cuento de Rozenmacher es el tránsito desde la lectura de Ernst Cassirer, de Henry Lévy-Bruhl o de James Frazer en los años cuarenta, a la lectura de Frantz Fanon y Albert Memmi en los sesenta; el trayecto desde la idea de mentalidad primitiva, a la idea de mentalidad colonizada desde la creencia en una comunidad interpretativa universal, a la revelación de la lucha cultural entre centros y periferias que existen tanto entre naciones diferentes como por dentro de las naciones mismas"; ese desplazamiento es, a mi manera de ver, otra condición de posibilidad del discurso montonero (Avellaneda, 2002:109).

realidad: "el pueblo que impone su voluntad" (ED N° 16, 1973) o que *trata* de imponer su voluntad ya que, desde 1810 "la interesada imaginería cipayo-oligarca" en los textos escolares presenta un "gobierno 'independiente'" en donde hay solo un cambio de amo de España a Inglaterra (ED N°16, 1973).

De alguna forma, el 25 de mayo de 1810 *hubiera podido ser* un 17 de octubre de 1945 pero las esperanzas se frustraron por culpa de la burocracia y los "entreguistas". En este caso se añade un detalle más, que reinstala en el capítulo la circularidad temporal: el 25 de mayo de 1810 puede ser *como* el 25 de mayo de 1973[21]; es decir que, si por un lado los eventos victoriosos son todos un "verdadero 17 de octubre", los acontecimientos en los que la voluntad popular se frustra, son todos un 25 de mayo, poco importando si se trata de 1810 o de 1973.

4.6. ¿DÓNDE ESTÁ PERÓN?

En nuestro planteo inicial nos referimos al hecho de que la historieta respondía tanto a una necesidad didáctica como a una estrategia de legitimación de Montoneros para "copar" el discurso peronista. A partir de estas premisas podría surgir una pregunta acerca de la presencia/ausencia del líder en la historieta. Óscar Benítez, quien desarrolla un análisis pormenorizado de la representación de Perón en *Latinoamérica…*, sugiere que la escasez de imágenes que retratan al General puede comprenderse si se lee en el contexto de la situación política de producción de la historieta (Benítez, 2012) y efectivamente las tres imágenes que aparecen de Perón a lo largo de la obra resultan muy útiles para evidenciar las relaciones, fricciones y ruptura final del movimiento con su líder. La primera imagen de Perón, como ya vimos, aparece al final del primer capítulo y tiene un valor fundamental. Según observa Benítez el uso de una imagen fotográfica para retratarlo se debería a la voluntad de mostrar una relación de cercanía entre el movimiento y el mismo Perón. En efecto, este mismo número de *El Descamisado* sale tres días después de la primera entrevista que Montoneros obtuvo con el líder después de Ezeiza. El titular de la primera página de la revista decía "La Juventud Peronista llegó hasta Perón. Se rompió el cerco del Brujo López Rega" (ED N°10, 1973); la segunda página mostraba una foto de algunos militantes sonrientes al lado de un Perón igualmente alegre cuya leyenda decía: "Juntos. *Reinician-*

21 El 25 de mayo de 1973 asume H. José Cámpora, primer presidente peronista después de la Revolución Libertadora y muy cercano a la izquierda del movimiento; el 14 de julio del mismo año Cámpora renuncia para abrir paso a nuevas elecciones en donde Perón pueda participar.

do el diálogo..." (Ibídem, énfasis propio). Para comprender mejor el valor de esta imagen, parece oportuno leerla, no solo en el contexto del número de la revista en el que apareció, sino también en relación a este primer capítulo de la historieta. "La España imperialista" se cierra con la imagen de Perón y se abre con un cuadro que muestra, como vimos, "tres ejemplos del imperialismo actual". Estas dos imágenes establecen una relación dialéctica que perdurará a lo largo de la historieta: los "matones mercenarios" (Fig. 1), constituyen el enemigo interno, "el aparato burocrático" (ED N° 14, 1973) que, en la perspectiva de la Juventud, impide la relación *natural* entre el líder y su pueblo (y por lo tanto entre el líder y la Juventud Peronista). Para forzar este "cerco", y legitimarse, la operación necesaria es clara: mostrar el líder en posición de cercanía y subrayar que su discurso coincide con el de Montoneros. El globo que sale de la boca del General resume a la perfección la idea que se ha ido desarrollando a lo largo de este primer capítulo y tiene la ventaja de ser la palabra misma del general:

Figura 2

El azote del Imperialismo que, al suprimir la libre determinación de las naciones y la independencia económica de los países, los priva de su libertad esencial… (Perón, 2006: 17).

De ese modo, el discurso de la Juventud, sospechoso de no coincidir con la "ortodoxia", quedaría autorizado gracias a las palabras mismas del líder que funcionan como fuente de *auctoritas*. Si bien es cierto que después de esta primera representación, la imagen de Perón irá paulatinamente desvaneciéndose hasta convertirse en una "imagen borroneada enmarcada en un televisor" (Fig. 3) (Benítez, 2012) creo que de todas formas habría que seguir leyendo las referencias al General, presentes en el texto, como un intento, quizás —al final— ya des-

esperado y no exento de contradicciones, de insertarse en este espacio discursivo; las palabras que acompañan a la imagen no dejan lugar a dudas: "…la nación, por boca del conductor elegido por 'los otros ocho', habla de recuperar lo que le pertenece"[22].

Figura 3

En el debatido capítulo sobre Moreno y los Orilleros, además, se hace referencia, indirectamente, al rol necesario de dirigentes y organización sin los cuales "poco puede el anhelo popular…"[23]. Ahora bien, si esto puede contener una crítica sutil a la situación del momento, la estructura —necesariamente— doble del discurso montonero hace que estas palabras suenen también como una declaración de fidelidad a la línea[24]. Montoneros no puede ponerse nunca en posición de choque frontal (al menos hasta el momento) y para llevar a cabo su estrategia necesita quedarse —al menos públicamente— dentro de los límites establecidos y permitidos del/por el discurso peronista[25].

22 "La Frontera (Primera Parte), ED, N° 38, 5 de febrero de 1974; disiento, en este punto, del análisis de Benítez. Las fricciones que el autor bien evidencia encuentran su representación no tanto en un "oscuro y lioso mensaje" sino en la oposición —quizás involuntaria— entre un Perón que Montoneros ya ve solo en la televisión y un discurso en que el líder sigue apareciendo como representante total del pueblo.

23 "El '17' de los Orilleros", ED, N° 16, 4 de septiembre de 1973.

24 En el capítulo sobre Rosas ("Rosas. Primera Parte", ED N°. 29, 4 de diciembre de 1973") la "adoración" hacia el líder *parece* total: "Solo otros dos hombres habrá en nuestra historia con un sentido tan cabal, tan lúcido, de lo real: José de San Martín y Juan Domingo Perón".

25 Esta misma estrategia discursiva doble puede leerse también en el capítulo sobre "El Ejército de la Patria Grande" (ED, N° 24 del 30 de octubre de 1973): "(…

5. IMAGINARIO PERONISTA Y PERONISMO IMAGINARIO

Como premisas —y la lo largo de estas páginas— hemos considerado la historieta como una de las estrategias de Montoneros para construir un espacio propio tanto a nivel identitario como político. Para ello consideramos *Latinoamérica y el Imperialismo* como producto de determinados actores sociales (los "autores" pero también el equipo de redacción de la revista) dirigidos a destinatarios concretos (Militantes, simpatizantes, otras corrientes del peronismo…) con la finalidad de hegemonizar el discurso peronista. Para lograr este objetivo los textos no se limitan a "representar" una realidad (histórica o social que se quiera) sino la "performan" poniendo en acto estrategias que para resultar efectivas suponen que el sujeto hablante tenga o adquiera cierta legitimidad/autoridad.

A partir de estos planteamientos, los textos tratan de lograr una doble finalidad: por un lado la construcción de una identidad colectiva y, por el otro —y a la vez— darle a la voz montonera la legitimidad discursiva necesaria para hegemonizar el campo político peronista.

En relación al primer objetivo (identidad colectiva) evidenciamos que las estrategias, de carácter marcadamente didáctico, apuntaban a la construcción de una memoria compartida y de un *habitus*, siendo, en este caso, el receptor principal esos actores quienes individualmente o en grupo se reconocen o están cercanos a la propuesta de Montoneros. Desde esta perspectiva didáctica (transmisión del "conocimiento" histórico) hay también que tomar en cuenta la composición sociocultural del público de *El Descamisado* en un abanico que iba de lectores con grado de instrucción mínimo, hasta intelectuales con conocimientos especializados en historia. Al respecto, dos circunstancias pueden resultar indicativas del distinto grado de *agentividad* de los lectores: por un lado, según relatan Trillo y Saccomanno (2005: 31), la historieta, se usó, literalmente, como "manual" de historia en comunidades rurales y por el otro, había lectores, con mayor capital cultural, quienes interactuaron críticamente con la dirección de la revista en la citada polémica sobre "El 17 de los Orilleros".

En relación al segundo objetivo, la voluntad de legitimación se dirige —sobre todo— al campo opuesto (derecha del peronismo) a partir de estrategias que exhiban conformidad ideológica con el líder y continuidad histórica del movimiento. Para eso, hemos propuesto los conceptos de *circularidad histórica* —como formas a través de las

---

los explotados) ya están dejando de ser carne de cañón. Ya tienen quien los guía, quien les abre los ojos y ya cierran el puño para la gran lucha por el bien común. Ya aprendieron que "Viva la patria" de antes es hoy '¡Liberación o muerte!'"; ¿quién los guía, Perón o Montoneros?

cuales el pasado fundacional y la historia del peronismo se autoimplican y justifican mutuamente— y de *doble discurso*. En este segundo caso la idea remite tanto a la necesidad de articular un discurso ideológicamente doble (izquierda y peronismo) compartido con las instancias de la llamada "izquierda nacional", como a la existencia de una *doblez*, constitutiva y necesaria, de Montoneros que implicaría un discurso "para afuera" de aparente acotación de la palabra del líder y otro "para adentro", mucho más políticamente oportunista.

Es importante ahora, ya para concluir, relacionar estos factores con el contexto de producción de la historieta. La producción y publicación de *Latinoamérica y el Imperialismo…* (24 de julio de 1973-2 de abril de 1974) se ubica ya en un periodo crítico de las relaciones entre Perón y Montoneros, pero sigue existiendo una posibilidad (¿esperanza?) de diálogo que desembocará en la ruptura total del 1 de mayo de 1974[26].

En este contexto hay que volver al concepto de *enunciador segundo*, cuya existencia misma, insta a la pregunta sobre quién pueda serlo (Sigal y Verón, 2008: 125), y a quién, por el contrario, le toque la parte de "infiltrado" o "traidor". Desde las páginas de *El Descamisado*, lo que se busca es dejar claro quién es el enemigo interno y quién, en cambio, *citando* la palabra de Perón pueda (auto)denominarse vocero del Pueblo, a partir de la lógica circular Perón-Pueblo. El problema es que, regresado Perón, por más que *El Descamisado* se esfuerce ya no puede crear, como otros hicieron durante el exilio del líder, versiones *apócrifas* de la misma. Frente al *desajuste* que día a día, desde el regreso de Perón, se hacía más evidente entre su propia palabra y la palabra del "Viejo", Montoneros, como notan Sigal y Verón (2008: 148 y ss.), tenía que optar entre perder su posición de portavoz del pueblo (si desconocía abiertamente la palabra del líder) o "no reconocerla como expresión del pueblo" y auto-excluirse del discurso peronista. Frente a esa disyuntiva el discurso de Montoneros que había comenzado tratando de moldear el imaginario peronista, termina construyendo un peronismo imaginario (¿un peronismo sin Perón?) prefiriendo no escuchar lo que Perón de forma indirecta, pero clara para los entendidos, había declarado desde su primer discurso después de Ezeiza:

> Nosotros somos justicialistas, levantamos una bandera tan distante de uno como de otro de los imperialismos dominantes. No creo que haya un argentino que no sepa lo que ellos significan. No hay nuevos rótulos que califiquen a nuestra doctrina y a nuestra ideología (Perón, 1973).

26 El 24 de enero de 1974, después de una entrevista con Perón, ocho diputados dejan sus bancas y a los pocos días serán expulsados del Partido.

Con estas palabras, cuyos referentes implícitos son los jóvenes de la *Tendencia Revolucionaria* y sus pedidos de "reactualización doctrinaria" y "trasvasamiento generacional", el líder deja en claro "a los que tratan de infiltrarse en los estamentos populares o estatales que por ese camino van mal" *(ibíd)*.

El silogismo Perón-Pueblo-Montoneros resiste solo (y oportunamente modificado) sobre el papel. Del triángulo —típico símbolo del imaginario peronista (Evita es el puente de amor...)— la *juventud maravillosa* queda excluida. En cambio, los "burócratas aprovechados" resultan los verdaderos ganadores de este partido de ajedrez con la muerte. Pero esa, ya es otra historia.

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J. L. 1962 *How to do things with words* (Oxford: Clarendon Press).

Avellaneda, A. 2002 "Evita: cuerpo y cadáver de la literatura" en Navarro, Marisa *Evita mito y representaciones* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Barker, C. y Galasiński, D. 2001 *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity* (London; Thousand Oaks (Calif.): SAGE).

Barker, C. 2004 *The Sage Dictionary of Cultural Studies* (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications).

Benítez, Ó. 2012 "Historietas montoneras. Imaginario social de la Izquierda Peronista 1973-1974" en *Historiapolitica.com.* (Consulta: 15-07-2012). Disponible en

<http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/benitezl.pdf>.

Burke, P. 2005 "Performing History: The Importance of Occasions" en *Rethinking history*, vol. 9, N° 1, pp. 35-52.

——— 2008 *What is cultural history?* (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press).

Fernández L'Hoeste, H. 2011 "Del nacionalismo como treta de la imaginación identitaria en 450 Años de guerra contra el imperialismo" Héctor Germán Oesterheld y Leopoldo Durañonaen *Revista Iberoamericana*. Ene./Mar., vol. LXXVII, N° 234, pp. 41-57.

Goebel, M. 2011 *Argentina's partisan past: nationalism and the politics of history* (Liverpool: Liverpool University Press).

Oesterheld, H. G. y Durañona, L. (ilus.) 2004 *Latinoamérica y el Imperialismo*. *450 años de guerra* (1973-1974) (Buenos Aires: Doeyo y Viniegra Editores).

Oesterheld, H. G. 2005 [1965] "La nueva historieta" en *Oesterheld en primera persona* (Buenos Aires: La Bañadera del Comic).

Perón, J. D. 2006 [1953] *Política y estrategia (no ataco, critico)* (Buenos Aires: Instituto Nacional Juan Domingo Perón).

Perón, J. D. s/d Discurso del 21 de junio 1973 (en línea). Instituto Nacional Juan Domingo Perón de Investigaciones Históricas, Sociales y Políticas. Disponible en <http://www.jdperon.gov.ar/material/discursos/discurso_21_jun_1973.pdf>.

Rodríguez Van Rousselt, N. 2005 [1965] "La nueva historieta" en *Oesterheld en primera persona* (Buenos Aires: La Bañadera del Comic).

Sigal, S. y Verón, E. 2008 [1986] *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista* (Buenos Aires: EUDEBA).

Trillo, C. y Saccomanno, G. El (¿último?) gran reportaje. 2005 [1965] "La nueva historieta" en *Oesterheld en primera persona* (Buenos Aires: La Bañadera del Comic).

Wodak, R. y Meyer, M. 2001 *Methods of Critical Discourse Analysis* (London: SAGE).

Wodak, R. 2009 *The Discursive Construction of National Identity* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Anna Boccuti

REPRESENTACIONES FUNDANTES

LITERATURA E IMAGINARIO POLÍTICO EN LAS REVISTAS RIOPLATENSES DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX*

1.

La prensa periódica que se difunde en Hispanoamérica a partir de los últimos años de la Independencia constituye, además de un espacio de expresión para las ideas políticas e intelectuales emergentes, también un instrumento fundamental para la creación de la comunidad nacional. Ese "*deep, horizontal comradeship*", como lo llama Benedict Anderson (2006 [1983]: 7) circuló tempranamente entre los pueblos hispanoamericanos, quien —de nuevo retomando a Anderson— "*thought of thmeselves as 'Americans', since this term denoted precisely the shared fatality of extra-Spanish birth*". (Anderson, 2006 [1983]: 63). La organización administrativa de la colonia, por otra parte, había ya puesto las bases para una primera comunidad elitista, que comprendía los funcionarios estatales o, en sentido más amplio, todos los letrados. Estos, como explica Ángel Rama (1998 [1984]), en un primer momento plasmaron la sociedad colonial por medio del dominio del lenguaje burocrático y posteriormente, gracias a las "bellas letras", fijaron la fisonomía del mundo post-independencia a través del control de la

* Boccuti, A. 2012 "Representaciones fundantes: literatura e imaginario político en las revistas de la primera mitad del siglo XIX" en Cattarulla, C. y Magnani, I (eds.) Escrituras y reescrituras de la Independencia (Buenos Aires: Corregidor).

escritura. Esto facilitó la consolidación de esa "*imagined community*"[1] que se había producido del paso de la condición de Estado a Nación, o sea de una entidad jurídica, legislativa y política a un organismo percibido como pertenencia, arraigo y participación en un conjunto de hábitos políticos, pero también lingüísticos y culturales, así como el concepto mismo de Nación, que se había ido perfilando durante las primeras décadas del siglo XIX[2].

La producción de capital cultural y simbólico en este contexto adquiere, por lo tanto, un valor excepcional: la circulación del saber engendra, incluso antes que una comunidad de lectores, un grupo de intelectuales que se preocupan por delimitar, estructurar y dar nuevo significado a ese mismo saber: en las distintas realidades latinoamericanas el proyecto de construcción de las naciones está asociado a la creación de una sociedad y cultura literaria autóctonas, que no fueran mero reflejo o prosecución del legado español. La legitimación del poder político debía acompañarse de la legitimación cultural, que necesitaba antes que nada espacios de "sociabilidad" (González Bernaldo, 1991) para la creación de esta nueva cultura literaria y su difusión[3].

En este contexto, el caso rioplatense presenta rasgos peculiares que dan motivo a iluminadoras reflexiones: en la formación del campo literario resulta de particular interés el rol de la intensa producción de prensa periódica que surge en los años de la Independencia y que continúa con vivacidad durante el atormentado gobierno de Juan Manuel de Rosas.

---

1 Retomo aquí la afortunada definición de Anderson para destacar el carácter de artefacto cultural de los conceptos de nación y nacionalismo, basados en comunidades existentes en el imaginario colectivo. Sin embargo coincido con Chiaramonte cuando afirma que las reflexiones del estudioso británico, por lo que se refiere al caso hispanoamericano, desconocen las peculiaridades de la realidad de América Latina (Chiaramonte, 2004: 161-165).

2 Acerca de la génesis del término "Nación" y sus distintas acepciones, cfr. José Carlos Chiaramonte, 2004: 17-57; 91- 95. A diferencia de Anderson, Chiaramonte interpreta el nacimiento del concepto de nación así como hoy se lo entiende —o sea, basado en el sentimiento de identidad colectiva derivado a su vez de una *etnicidad* común dentro de un Estado— como un resultado del proceso independentista y no solo como una de sus causas. De todos modos, puesto que la identidad es un concepto constantemente sometido a un proceso de definición y redefinición, resulta difícil establecer con exactitud si el sentimiento de identidad es anterior al proceso revolucionario, y fuera así, por consiguiente, uno los factores desencadenantes de este proceso o en qué medida, en cambio, no es una de sus consecuencias. Esclarecedoras a este respecto resultan las precisiones de Goldman sobre el uso del vocablo "nación" entre el 1810 y 1827 (Goldman, 1998: 23-29).

3 Sobre el papel de los intelectuales en la historia política hispanoamericana, entre otros cfr. Myers J., 2008: 29-50.

2.

A partir de 1810, en las *Provincias Unidas del Río de la Plata*, se van constituyendo organismos para facilitar la instauración de formas de sociabilidad política y cultural más adecuadas a la nueva organización estatal. Estos organismos se multiplican en los años de relativa estabilidad de los gobiernos democráticos y liberales de Juan Martín de Pueyrredón (1816-1819) y Bernardino Rivadavia (1821-1827): en 1817 se funda la *Sociedad del Buen Gusto*, para "fomentar un teatro nacional y revolucionario" (Ibarguren, 1937:94), en 1822 aparece la *Sociedad Literaria de Buenos Aires*, además proliferan las publicaciones periódicas donde se expresan no solo los ideales emancipatorios, sino también las problemáticas concernientes a la organización legislativa, económica y jurídica del nuevo Estado: *El Censor* (enero-marzo de 1812), *El Argos* (1821-1825), *La Abeja argentina* (1822-1823). Se abre así una larga temporada de debate cultural orientado, entre otras cosas, hacia la "producción de un hombre nuevo, libre y público, cuya base de poder provenía de esta modalidad práctica e ideológica de la nación" (González Bernaldo, 1991: 16), es decir, a la transformación del pueblo esclavo en pueblo libre, según la retórica independentista de la época.

Sin embargo, como la crítica ha subrayado repetidamente, se trataba de un proyecto de reforma y creación de sociabilidad excluyente, dirigido únicamente hacia el ámbito urbano y a una muy reducida parte de sus habitantes[4]: esto marca el comienzo de esa irremediable fractura, tanto en la representación como en la ordenación territorial, entre la provincia criolla, sus caudillos y sus gauchos, y la ciudad europeizante con sus intelectuales[5]. Esta fractura recrudece en los años

---

4 Remito al muy esmerado ensayo de Pilar González para una mayor profundización en la función de las sociedades patrióticas y de los clubes en el proceso de "democratización" de la política en los tiempos de la independencia. La estudiosa resalta en particular la composición social de estas asociaciones, formadas principalmente por estudiantes y alejadas de las masas populares, y señala el papel de líder adjudicado a los "literatos". (González Bernaldo, 1991: 21).

5 De hecho, una fuerte discriminación hacia el mundo rural (de cultura esencialmente oral) se registra en el proyecto mismo de constitución de la *Sociedad Patriótica y Literaria para las Provincias Unidas del Río de la Plata en la América del Sud*. En el Capítulo VI "De la Ciudadanía", se lee: "Todos los que nacieren en lo sucesivo después del establecimiento de la Constitución, no pueden ser ciudadanos si no saben leer y escribir". Por otra parte, este artículo reconoce el rol determinante de la lengua en la definición de la pertenencia nacional (cfr. Ibarguren, 1937: 165). La discriminación étnica se hace más evidente aún en el estatuto de la primera fundación de la sociedad, la *Sociedad Patriótica Literaria y Económica del Río de la Plata*, de 1800, donde se establece que sus miembros "han de ser españoles, nacidos en estos Reynos, o en los de España, Christianos Viejos y limpios de todas malas razas; pues no se ha de poder admitir en ella a ningún Extranjero, Negro, Mulato, Chino, Zambo, Quarterón o Mestizo (...): porque se ha de procurar que esta Sociedad

más críticos de gobierno de Rosas, cuando el país se precipita hacia un clima de instabilidad y parálisis frente a los ilustrados "ideales de mayo": reivindicación de la igualdad y de la fraternidad universal, libre crecimiento de la individualidad y fe en el progreso.

En este ámbito urbano se habían formado representantes de la *Generación del '37* como Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez: estos jóvenes, educados en las instituciones de inspiración ilustrada promovidas por el gobierno rivadaviano, emprenden lo que, en estos años de conflictos, es advertido como el cumplimiento de la revolución de 1810, como aclara Noemí Goldman:

> Al haber nacido, además, casi todos ellos entre 1805 y 1821, pudieron concebirse a sí mismos como hijos –e hijas– de la Revolución de Mayo, a quienes les era conferida una misión providencial: el desarrollo e implementación de la segunda fase de la Revolución, la renovación en las ideas que debían suceder a la revolución por las armas, y cuyo sentido central sería definir la nueva identidad nacional en términos revolucionarios. (Goldman, 1999: 384).

Por esta razón, en el impresionante número de las publicaciones periódicas aparecidas entre 1810 y 1852[6] adquieren un valor especial las revistas fundadas por estos intelectuales: el semanal *La Moda* (Buenos Aires, 1837-1838), *El Iniciador*, (1838-1839), y poco años después *El Nacional* (1841). Estas publicaciones retoman el camino iniciado poco antes —y repentinamente interrumpido— con el *Salón Literario* de Marcos Sastre, cuyos participantes reclamaron la necesidad de una emancipación cultural y literaria entendida como complemento y cumplimiento de la independencia política. Lo que permite une las revistas mencionadas, además de la reputación de sus colaboradores, es su eficacia en delinear un proyecto en oposición —más o menos manifiesta— al de la nación desdibujado por Rosas, que los exponentes de la *Joven Generación* argentina rechazaban por su aversión a la tiranía de origen romántico, más que por una adhesión motivada por razones estrictamente políticas al partido Unitario, como precisa Ricardo Rojas en su *Historia de la Literatura Argentina* (cfr. ROJAS R. 1948: 254-261).

Después de cerrar las asociaciones literarias, aflora con claridad el valor estratégico que las publicaciones desempeñaron en tanto que espacio autónomo donde discutir las ideas nuevas, contribuir a la formación de un campo cultural para la ciudadanía y articular un primer

---

Argentina se componga de hombres de honrados nacimientos y buenos procederes (...)". (Ibarguren, 1937: 16-17).

6 Cfr. Carrero (1959: 141-182); Román., (2003a: 439:467); Checa Godoy (1993: 45-51; 60-64).

discurso fundacional sobre la nación, que se habría traducido después en un bien definido proyecto político[7].

La crítica de los últimos años, por supuesto, no ha ignorado estos aspectos, y efectivamente abundan los estudios que proporcionan claves de lecturas para la peculiar conjunción de prensa periódica, tribuna política y quehacer literario[8], pero estoy de acuerdo con Hernán Pas, autor de un reciente estudio sobre *La moda*, *El Iniciador*, *El Zonda*[9], cuando afirma que estos trabajos abordan solo lateralmente las relaciones entre las revistas de la primera mitad del siglo XIX y la configuración de una tradición literaria. Por añadidura, las reflexiones críticas existentes se ocupan solo de manera marginal de lo que será el objeto de las páginas que siguen: una lectura puntual de los textos y de las prácticas discursivas que concurren a modelar tanto el imaginario político como la fisonomía de la incipiente literatura. No es mi intención proponer un simple catálogo del imaginario político en camino de definición, querría más bien trazar un *excursus* entre los textos, registrando y analizando el difícil —y a veces ausente— compromiso entre la realidad local, es decir el público a quien los intelectuales se dirigían y la biblioteca europea de donde se tomaban modelos retóricos y la ideología, decisivos en la formación de la naciente literatura nacional argentina.

3.

Por razones de espacio, me ocuparé en estas páginas solamente de *El Iniciador*, revista fundada por el uruguayo Andrés Lamas y el

---

7 En lo relativo a la construcción del "objeto discursivo Nación (…)", si bien enfocado al ámbito chileno, resultan muy iluminadoras las reflexiones de Elvira Narvaja de Arnoux (2008: 1-66, 6). La estudiosa analiza detalladamente la función del *Manual de Istoria de Chile* de Vicente Fidel López en la constitución del objeto "nación" en el momento de su formación, señalando las numerosas interacciones entre el discurso pedagógico y el discurso político. Como podremos ver, la literatura en las revistas que aquí analizo ejerce una función pedagógica y didáctica subordinada al discurso político, así como la enseñanza de la historia por el caso chileno, analizado por Arnoux.

8 Entre los artículos más completos y recientes, destacan los de Myers (2003: 305-334), Román (2003a: 439-468), Román C. A. (2003b: 469-484), recopilados en Noé Jitrik - Julio Schvartzman, 2003.

9 El ensayo de Pas *La* impresión *de* lo nacional*: periódicos / semanarios en la emergencia de una literatura nacional. (Del Salón literario a la esfera pública)*, forma parte de un dossier de investigación titulado *Nervaduras de la esfera pública*, que incluye varios estudios sobre la constitución de la esfera pública argentina, parcialmente financiados por la Biblioteca Nacional Argentina y ahora disponibles en la página web de la biblioteca: http://www.bn.gov.ar/investigacion/dossier-1-nervaduras-de-la-esfera-publica.

argentino Miguel Cané (padre) en Montevideo, cuyas publicaciones empiezan el 15 de abril de 1838. Entre sus colaborador, figuran los *proscriptos* Bartolomé Mitre, Félix Frías, Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Carlos Tejedor, Rafael Corvalán y el italiano Giambattista Cuneo, quienes, en la distancia impuesta por el exilio en la otra orilla del Plata, podían exhibir sin disfraces sus ideas políticas y sociales.

En el periódico "De todo y para todos", como recita elocuentemente el subtítulo de *El Iniciador* ("un folleto que será papel de todos los que tengan *algo útil* que decir", "Introducción", Nº 1, 1838, abril 15 de 1838, I, cursiva mía)[10], la literatura se configura sin duda como uno de los instrumentos indispensables para la formación del ciudadano y de la sociedad democrática de la que urgía fijar las coordenadas, sin embargo parece carecer de autonomía: de hecho, está concebida como mero auxilio del discurso político y cívico, por tanto insertada dentro de un proceso más amplio de educación en las otras artes y actividades intelectuales, consideradas imprescindibles en el camino hacia la civilización[11]. La *Joven Generación*, de hecho, retoma los *ideales de mayo* y los renueva en un proyecto que interpreta la construcción de la nacionalidad "no como igualdad de raza, lengua y territorio, 'sino psicológicamente como parte de la especie humana unida por la aceptación de un fin, por la adopción de una misión común'" (Rama, 1977: XXIX)[12]. Esta dimensión "humana", o sea relativa a toda la humanidad, y por ende superior al destino individual o nacional entendido como pertenencia a un Estado, retorna también en el artículo "¿Qué es un periódico?", donde se declaran naturaleza y objetivo de *El Iniciador*: "(…) es el eco de una inteligencia algo más elevada que la inteligencia nacional; la abrasa en su carrera, la quiere ensanchar,

10 En la trascripción de las citas de *El Iniciador*, he uniformado la ortografía según las normas actuales; he indicado título y número completo de la revista solo para la primera cita de cada texto, en las citas siguientes me he limitado a indicar solamente título y número de página.

11 La función pedagógica atribuida a la literatura, por otra parte, se había hecho evidente también en *La Moda*. *El Iniciador* retoma de *La Moda* la esencia de sus ideas y el planteamiento global de la revista, que reflejaba el pensamiento de tipo socialista (utopista sansimoniano) de sus colaboradores, entre ellos el mismo Echeverría. Atestiguan abiertamente la reproducción, en el Nº 2, mayo 1, 1838, I, de uno de los editoriales de *La Moda*, y la presencia de varios textos donde se puntualiza en qué acepción deben de entenderse *las modas*: la moda "no es una diosa caprichosa (…) tampoco aquella Diosa desenfrenada, extravagante, acostumbrada a hacer gala irreverente de su belleza (…) no, ella es una matrona respetable (…) es una madre amorosa (…)" (p. 30).

12 Como especifica en una nota, Rama retoma aquí las palabras de Renato Treves (1973:123)

pero ella no es su exclusivo objeto: se ha propuesto una misión humana, no individual" (Nº 4, junio 1 de 1838, pp. 79-81, p. 81). En lo que se refiere a los orígenes y a la función de este excepcional sentimiento de comunión humana en la formación del concepto de nacionalidad, afirma Chiaramonte: "Una de las más influyentes concepciones de la nacionalidad —desarrollada a partir de criterios que generalmente se remiten a Herder, y de allí, a través de Fichte, a un más amplio escenario europeo— la vinculaba a niveles afectivos de la conducta humana, en oposición al énfasis racionalista de la cultura de la ilustración, y tendía a sustituir con esa nueva noción el papel que la de *contrato* había cumplido hasta entonces en la fundamentación teórica de la legitimidad de los Estados". (Chiaramonte, 2004: 23). Estas son las muy particulares coordenadas ideológicas que orientan el proyecto y la función de la literatura nacional en *El Iniciador*, expresadas muy claramente en el texto de la "Introducción" del primer número, un "ensayo periódico, puramente literario y socialista" (p. 1).

Me parece muy significativo que, tanto en los contenidos y en las propuestas como en la formulación retórica, la introducción presente *en nuce* todas las características del discurso sobre la nación que serán repetidas con pocas variaciones a lo largo de todos los 15 números publicados entre abril de 1838 y enero de 1839, características destinadas, por efecto de la repetición, a cristalizarse en estereotipos e imágenes fijas. Hay que recordar que el programa de regeneración cultural que los jóvenes intelectuales querían realizar, terminará, en la práctica, en la creación de una literatura de tesis, como prueban las antologías y recopilaciones poéticas de la época. Esos volúmenes reúnen textos que parecen hoy obsoletos y de poca o nula calidad literaria, interesantes exclusivamente por su finalidad pragmática y pedagógica con vistas a una investigación sobre la literatura de la época.

Las preocupaciones formuladas en la introducción se reiteran en las varias secciones que organizan la revista, y lo cual constituye sin duda uno de los factores que confieren un tono unitario a la publicación. A reforzar esta homogeneidad, contribuye también el carácter anónimo de los textos que, para engañar a los censores, no llevaban las firmas de sus autores sino solo las iniciales de sus nombres, oportunamente disimuladas en un juego de inversiones y falsas atribuciones, provocando un efecto aparente de uniformidad de ideas y posiciones.

En este texto, que efectivamente desempeña la función de un editorial, los jóvenes iniciadores manifiestan una sólida conciencia generacional y se presentan como un grupo con cohesión, así como señala la primera persona plural de todos los ensayos. Además, se proponen como promotores de un movimiento de reforma radical de las costumbres, del pensamiento, de los sentimientos pero a pesar de esto se

reconocen, —y quieren ser reconocidos— como los herederos de las enseñanzas de la *Revolución de Mayo*. El cumplimiento de la acción civilizadora puesta en marcha por la revolución está definido en la "Introducción" —y en muchos otros textos de la revista— como "misión" o "tarea": "aquella fue la misión gloriosa de nuestros padres, esta es la nuestra"; "muchos otros no estudian: estos se aprovecharán del fruto de nuestras tareas" (p. 1).

La exhortación a la juventud, invocada como interlocutor privilegiado, caracteriza la condición de enunciación de su discurso: "¡Jóvenes! No esperéis a la vejez (…) Trabajemos para la sociedad (…)" (p.2). Los frecuentes vocativos y las invitaciones dirigidas a los jóvenes subrayan el valor conativo y la intención alocutiva del mensaje, y al mismo tiempo evidencian su urgencia, situándolo en el aquí y ahora del contexto de enunciación. Así, se iba estableciendo un vínculo de solidaridad y responsabilidad muy especial entre el que escribía y su lector. La revista "será a la vez la tribuna que le ofrecemos a la Juventud, y la ofrenda que le presentamos al pueblo": de nuevo, los jóvenes son los destinatarios designados para "riporsi in via" (ponerse en marcha), como expresa el lema mazziniano que aparece en la epígrafe del Nº 2, mayo 1, 1838, I, p. 25.

Pese a su poca experiencia (uno de los principales motivos de la contraposición entre la *nueva generación* y las viejas generaciones, repetidamente atacadas en *El Iniciador* de inmovilismo y atraso)[13], estos "constructores de la sagrada misión de definir sus naciones" (Rama, 1977: XXIX) se consideran elegidos por la Providencia como guías durante el camino hacia el futuro de la nación. Este camino pronostica la superación de la condición de barbarie en que se encuentra el Estado mediante la educación del pueblo y el alcance del progreso ilimitado de la civilización: "Trabajemos para la sociedad su horizonte intelectual: es muy estrecho, veamos si podemos dilatarlo, veamos si podemos hacerle comprender a todos que él es *infinito*, lo mismo que los progresos de la humanidad" (p. 2). La educación de carácter ilustrado como solución para todos los males es una idea central que volvemos a encontrar en muchos números de la revista, asimismo la fe en la inevitabilidad del progreso, expresada en la referencia al lema sansimoniano: "El porvenir es nuestro". ("Porvenir", 9, agosto 15 de 1838, I, p. 185).

La sociedad nueva a la que quieren dedicarse será "inteligente, republicana, plebeya, religiosa" (p. 2), adjetivos relativos, como puede

13 Ejemplares al respecto los diálogos "Visiones de la óptica", en el Nº 1, abril 15 de 1838, I, pp. 18-20 y "La generación presente a la faz de la generación pasada", 5, junio 15 de 1838, I.

verse, a la dimensión cultural, política, social y espiritual, que no son otra cosa sino un anuncio programático. Valor análogo tiene la declaración de intentos que leemos en el cierre: "Nuestro pensamiento es de darles una publicación útil y amena" (p. 2): *docere et delectare* son por tanto los dos polos que orientan la revista y, más en general, también el cometido asignado a la literatura.

4.

En realidad, de una lectura de los otros textos que se ocupan de precisar la función de la literatura, se deduce que sobre el *delectare* prevalece el *docere*: el que se viene teorizando, y que luego se pondrá en práctica, es un arte al servicio del ideal político que privilegia la alianza cercana entre la estética romántica y el liberalismo político revolucionario[14]. Esto es lo que se proclama en el ensayo "Literatura" (Nº 3, 15 de mayo 1838, I, pp. 49-52), donde se trata la cuestión de la *querelle* entre clásicos y románticos:

> Nosotros digo, no debemos ocuparnos de esa literatura de lo bello, que para los antiguos era todo, sino como uno de los accesorios que puede dar más valor a la obra. Ante todo la verdad, la justicia, la mejora de nuestra pobre condición humana, en fin, todo lo que, aun sacrificando la perfección nos dé un progreso moral e intelectual. (p. 51)

También en este caso, gracias a los campos metafóricos elegidos para describir la contraposición entre las dos estéticas y sus partidarios, es posible entender en qué medida la literatura fue concebida como un verdadero campo de batalla y al mismo tiempo una herramienta para la afirmación de la libertad:

> Los nombres clásicos y románticos vinieron a ser la divisa de los combatientes; estos peleaban por la libertad absoluta del arte, aquellos defendían la rutina, las formas iniciadas por Aristóteles y observadas hasta nuestro siglo.
> (...)
> Fue la batalla de las nuevas generaciones contra las viejas que querían dominar desde el sepulcro (p. 49).

---

14 En la revista se insiste repetidamente en la escasa preocupación por la calidad estética de los textos, netamente subordinada a la preocupación por los contenidos ideológicos, como se explica, por ejemplo, en la nota a la composición poética "América", de Jacinto de Salas y Quiroga: "Nos hemos decidido a publicar esta composición, no por su mérito artístico; tal vez puede ser clasificada de mala, pero tiene ideas que no pueden ser leídas sin gran interés por todo americano, y tal es el motivo que nos ha inducido a reimprimirla" (Nº 8, agosto 1 de 1838, I, p. 178).

La unión de pensamiento y acción que originó la Independencia de las Repúblicas Americanas, "hijas del sable y del movimiento progresivo de la inteligencia democrática del mundo", debía de reflejarse también en la alianza entre nueva estética romántica y liberalismo político revolucionario, dando a luz una literatura así representada: "(…) fuerte y varonil, como la política que las gobierna, y los brazos que las sostienen (…)" (p. 49).

En un razonamiento análogo se apoyan las posiciones expresadas en "La poesía nacional" (Nº 10, septiembre 1 de 1838, I, pp. 222-223), donde se afianza la identidad sustancial entre poesía y acción: "La poesía del pueblo es la de la acción. ¿Queréis una poesía más tierna que una derrota popular? ¿Un drama más grandioso que una lucha y un triunfo nacional?". Si de las acciones del pueblo derivan los más inspirados temas de la poesía nacional, es justamente a la poesía nacional a la que las sociedades americanas tienen que acudir: "Los esclavos, los pobres, los mendigos, los enfermos, la viuda, el huérfano, todos deben ser acogidos con maternal cariño en el Hospital de la poesía" (p. 222). La separación entre *literatura fuerte y varonil* y *el Hospital de la poesía*, en donde los sujetos débiles están acogidos con cariño maternal, deja vislumbrar un proyecto inevitablemente paternalista en que el brazo fuerte conduce al pueblo hacia el progreso y al mismo tiempo, gracias al "toque femenino" identificado con la poesía, consuela a los más débiles... Este proyecto, según el cual le tocaría a "los que saben" liderar y enderezar a "los que no saben" (como, por otra parte, es propio de la mayoría de los procesos educativos), está muy claramente formulado en el ensayo "Educación" (Nº 5, junio 15 de 1838, p. 98), donde la formación de la nación está comparada a la que los padres dan a sus hijos y los maestros a sus alumnos[15].

La propensión para designar como protagonistas de cuentos y poemas a los personajes marginales típicos del romanticismo socialista, tal como "El Muribundo", "El Tísico", "La Huerfanita", por citar solo unos títulos entre las composiciones poéticas más representativas, más allá de la adecuación de tipo puramente literario a estereotipos importados del romanticismo, sugiere la preocupación por las problemáticas sociales —y por las cuestiones económicas, estrictamente dependientes del bienestar de las masas— derivadas de la com-

15 Como aclara Jorge Myers, a partir de la época rivadaviana se va consolidando esta perspectiva ilustrada según la cual el mundo social estaría dividido entre una elite cultivada y una masa ignorante "(…) entre un grupo reducido de 'ciudadanos' y una 'vil plebe'. Desde esta perspectiva, el papel que le correspondía a la literatura era de una herramienta docente. Ella debía contribuir a la difusión de conocimientos y a la exaltación de las virtudes cívicas". (Myers, 1998: 47). La *Joven Generación*, educada en las universidades rivadavianas, evidentemente retoma esta posición.

pasión humanitaria de tipo socialista. Este impulso humanitario no estará inmune de contradicciones cuando, en los años posteriores a la dictadura de Rosas, tendrá que convertirse en proyectos concretos.

5.

En este punto, el análisis de los campos semánticos y de las metáforas que connotan el discurso de los románticos argentinos se revela muy eficaz para comprender también algunos de los mecanismos propios de la constitución del discurso literario y del discurso políticos de aquella época. Como trataré de mostrar, ya en este primer texto de introducción es posible reconocer nítidamente los campos metafóricos que orientan la construcción del imaginario de la retórica romántica, que aparecen sin muchas variaciones todo a lo largo de la revista —y en la producción literaria del tiempo—.

Para representar la nueva era, se recurre a una serie de oposiciones correspondientes a la dicotomía que funda todo el discurso emancipatorio: "Nuevo *vs.* Viejo" —de gran éxito en la tradición de la ruptura propia de la literatura hispanoamericana— aplicada a "Era independiente *vs.* Colonia", "América *vs.* España" y por extensión a todo lo que constituye un obstáculo para el proceso emancipatorio, como por ejemplo el gobierno de Rosas.

Una de las contraposiciones más frecuentes es la que opone "luz/tinieblas", que deriva de la carta de San Pablo: "Ya pasaron esos tiempos de tinieblas, ya pasaron para no volver más"; o incluso "alumbrar con la antorcha del siglo XIX las facciones risibles de las cosas viejas que nos circundan" ("El uso de lo cómico en Sud América", Nº 7, julio 15, 1838, I, p. 143), o también: "Ha llegado hasta la más obscura habitación del último labrador, la luz de la libertad, de la igualdad, de los derechos que la naturaleza dio al hombre ("¿Qué es un periódico?", 4, junio 1 de 1838, I, p. 79)", "La luz de la libertad nos vino de la Europa" ("De la rutina", 3, mayo 15 de 1838, I, p. 58).

Como puede verse por esta última imagen, "luz/tinieblas" equivalen a la oposición "parálisis/movimiento", que reenvía a la metáfora de acción política como marcha hacia el progreso, en tanto que meta de este movimiento: "El hombre es una fuerza que tiende al movimiento" ("De la rutina", p. 62), "Nuevo, muy nuevo, es el movimiento progresivo de la inteligencia italiana" ("Alejandro Manzoni", 2, mayo 1 de 1838, I, p. 25), "Marchad con paso denodado por la senda de la Libertad ("Infortunio y Libertad", 8, agosto 1 de 1838, I, p. 161)", y también:

> Ley de Naturaleza es que el hombre se mueva mientras dure su existencia (...) Y si el hombre se mueve, ¿por qué fulminar un anatema si marcha hacia adelante, hacia la concepción de otras verdades nue-

> vas? ¿Por qué querer que sean densas las tinieblas, que sea inmortal el error? ("¿Quiénes escriben *El Iniciador*? Diálogo sobre alguna cosa", 2, mayo 1 de 1838, I, p. 33).

Los impedimentos a lo largo de esta marcha hacia el progreso están obviamente connotados con la inmovilidad:

> (...) mi indignación al oír ciertos principios que son la carcoma de estos países, que son lo que tienden a levantar una barrera de hierro entre nosotros y un porvenir que debe sacarnos del cieno en que quieren que sigamos enterrados ("¿Quiénes escriben *El Iniciador*?" p. 32).

Como se ha dicho, esta emancipación es una misión, cuya connotación puede ser tanto sagrada como bélica, los dos polos del proyecto de civilización rioplatense: "Y como los apóstoles de la nueva misión han dado ya los fundamentos a una nueva asociación, que crecerá con las horas (…) y se extenderá a toda la humanidad" ("He leído *El Iniciador*", 3, mayo 15 de 1838, p. 62).

La dicotomía "sueño/vigilia" permite unas mínimas variaciones sobre las imágenes propuestas: "¿Por qué no ha de despertar en la juventud que aún duerme en nuestro país el deseo de ponerse en camino?" ("¿Quiénes escriben *El Iniciador*?", p. 32), o también "Los pueblos del siglo XIX moran menos que los pasados, duermen menos y velan más a la luz de la Religión y la Filosofía" ("Infortunio y Libertad", p. 162).

El sueño de la razón tiene el mismo valor que la muerte, frecuentemente evocada a través de la antítesis "cuna/sepulcro", "vida/muerte", a la que se hace referencia para describir la trayectoria de la vida humana "entre la cuna y el sepulcro no hay gran distancia: nuestro tránsito sobre la tierra es breve y todo hombre tiene una misión que llenar"; ("Introducción", p. 1). A veces, las construcciones metafóricas hasta aquí indicadas se combinan en una misma imagen:

> Nuestra voz es una voz nueva que se alza entre los sepulcros, y el horror de la noche, para llamar el día, y el trabajo que debe levantar e iluminar la faz de una Nación nueva que tiene en seno todos los gérmenes de la prosperidad. ("¿Quiénes escriben *El Iniciador*?", p. 34).

Esta imagen me parece emblemática porque en ella se condensan muchas metáforas típicas de la literatura romántica de carácter cívico: el vate hablando a una sociedad atrasada con el fin de educarla a la civilización y al trabajo, gracias a los cuales la nueva nación estará en condiciones de crecer y prosperar. Además de las isotopías que acabamos de ver, junto con la metáfora de la Nación como ser humano

(se mencionan la "faz" de la Nación, su "seno") —declinada también en la variante de la Patria como madre y mujer amada[16]— aparece la imagen de la prosperidad representada como un organismo biológico a cultivar: "los gérmenes de la prosperidad".

La metáfora biológica de este pasaje muestra fuertes analogías con otra famosa metáfora de estos años: la del "árbol" que estructura el discurso *Fisonomía del saber español: cuál deba ser entre nosotros* de Juan María Gutiérrez pronunciado en el *Salón Literario*: "La literatura es un árbol que cuando trasplanta Degenera" (Weinberg, 1958, 1977, p. 148). En *El Iniciador*, los árboles —y más en general, las metáforas biológicas— se hallan con extraordinaria frecuencia y aplicadas a varios temas: como metáfora del futuro ("El porvenir es la fruta del árbol cultivado, no el veneno de la planta salvaje", "Justicia al mérito", Nº 6, julio 1 de 1838, I, p. 122), como metáfora de la relación nuevas-viejas generaciones ("Cuando esos muchachos tengan canas (…) entonces le habrán robado a la Patria los frutos preciosos de la Primavera para presentarle las hojas secas del otoño: entonces le ofrecerán un árbol viejo, débil, que le dará un apoyo incierto, una sombra escasa", "¿Quiénes escriben *El Iniciador*?", p. 32); los conceptos mismos de libertad y patria están representados mediante la metáfora arbórea ("No hay un árbol que se tenga con más gracia sobre los campos que el árbol de la gloria y de la libertad", "De la poesía íntima", 4, junio 1 de 1838, I, p. 77).

6.

En relación con esto, resultan menos comprensibles las críticas que los redactores de *El Iniciador* habían dirigido contra la estética de los románticos —en particular modo en su modulación gótica e intimista— ya en las páginas de *La Moda*: allí habían rechazado la etiqueta de "románticos", estigmatizando al romanticismo como un arte "pervertido", que privilegiaba la representación "(…) de la pérdida, de la lágrima, de la lágrima del ángel, de la luna, de la tumba, del puñal, del veneno, del crimen, de la muerte, del infierno, del demonio, de las brujas, del duende, de la lechuza, ni de toda esa cáfila de zarandajas cuyo ridículo vocabulario constituye la estética romántica". (Nº 8, p. 3).

La acumulación de los emblemas típicos de lo gótico no oculta la actitud irónica hacia una tendencia que, en muy poco tiempo, se había sin duda estereotipado. Sin embargo, lo que harán los "románticos" argentinos, contradiciendo sus propósitos, que sostenían la originalidad y la libertad creativa, será simplemente sustituir con idénticos

16 Como vimos, también la moda en la que se inspiraba la revista homónima está comparada a una "madre amorosa". Cfr. Infra, nota 9.

efectos de previsibilidad este repertorio con uno de signo opuesto: el de la retórica patriótica, repleta de "hijos de la patria", "Patria joven y virgen", *sabia educación, naciones que empiezan a erguir la cabeza, cadenas que oprimen los pueblos, progreso ilimitado, sangre derramada por la libertad*…

Como se deduce de estos textos, la constante yuxtaposición de metáforas pertenecientes a un catálogo limitado de campos semánticos produce un efecto de saturación del lenguaje político y literario —como se ha visto, muy a menudo convergentes en el romanticismo— causando también su esclerotización y repetitividad: ideas y figuraciones se encuentran invariablemente reiteradas. De este proceso deriva, por consiguiente, también el alto grado de previsibilidad de las revistas y de gran parte de la literatura de la época: a ciertos conceptos corresponden inevitablemente ciertas metáforas —ciertos verbos, ciertos adjetivos—. Por eso mismo, algunas metáforas se convierten en *topoi*, indispensables para la construcción retórica del discurso, destinados sin embargo a un rápido desgaste justamente porque esclerotizados y organizados en antítesis maniqueas, según los tonos facciosos de tanta literatura de contenido político de la época.

En los textos que hemos visto, la construcción metafórica del discurso político, transmitiendo la densidad de conceptos abstractos mediante objetos reales y concretos, tiende a borrar la complejidad de las ideas en juego e inevitablemente las representa de manera simplificada. Pero la reducción permite hacer llegar estos contenidos a destinatarios poco familiares con las nuevas ideas. De la misma manera, el lenguaje altamente metafórico tiene la función de acercar conceptos de otra forma impenetrables, conmocionar y, de forma más general, suscitar sentimientos: objetivos principales de todo discurso político, por supuesto, pero imprescindibles para un discurso que se presenta como fundante. Se establecen por tanto claramente, por el tipo de organización retórica y metafórica, cuáles debían de ser características y finalidades de una literatura tan patentemente programática y, si se quiere, militante: educar y persuadir, con el objetivo de crear un "pueblo con razón", en otras palabras, una sociedad para la nación argentina que estos intelectuales habrían gobernado unos pocos años después.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, B. 2006 [1983] *Imagined communities* (London: Verso).

Carrero E. C. 1959 "El Periodismo" en Adolfo PRIETO (ed.) *Proyección del Rosismo en la Literatura Argentina*, (Rosario: Universidad Nacional del Litoral).

Checa Godoy, A. 1993 *Historia de la prensa en Iberoamérica* (Sevilla: Ediciones Alfar).

Chiaramonte, J. C. 2004 *Nación y Estado en Iberoamérica. El Lenguaje político en tiempos de la independencia* (Buenos Aires: Sudamericana).

Goldman, N. 1998 *Espacio público y vocabulario político en el Río de la Plata* en Fernando Aliata y María Lía Munilla Lacasa (eds.) *Carlo Zucchi y el neoclasicismo en el Río de la Plata. Actas del Coloquio* (Buenos Aires: Eudeba/ Instituto Italiano de Cultura de Buenos Aires)

——————— 1999, *Nueva Historia Argentina. Revolución, república, confederación. 1806-1852* (Buenos Aires: Sudamericana).

González Bernaldo, P. 1991 *La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario*, "Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana 'Dr. E. Ravignani'", Tercera Serie, Nº 3, enero-junio, 1991, pp. 7-27.

Ibarguren, C. 1937 *Las Sociedades literarias y la revolución argentina* (Buenos Aires: Espasa Calpe).

Myers, J. 1998 "La cultura literaria del periodo rivadaviano: saber ilustrado y discurso republicano" en Fernando Aliata y María Lía Munilla Lacasa (eds.) *Carlo Zucchi y el neoclasicismo en el Río de la* Plata. *Actas del Coloquio* (Buenos Aires: Eudeba/ Instituto Italiano de Cultura de Buenos Aires).

————— 2003 "Aquí nadie vive de las bellas letras" en Noé Jitrik - Julio Schvartzman *Literatura e ideas desde el Salón Literario a la Organización Nacional* en (eds.), *La lucha de los lenguajes*. *Historia crítica de la literatura argentina* (Buenos Aires: Emecé).

————— 2008 "Los intelectuales latinoamericanos desde la colonia hasta el inicio del siglo XX" en José Carlos Altamirano (ed.) *Historia de los intelectuales en América Latina* (Madrid/Buenos Aires: Katz Editores).

Narvaja De Arnoux, E. 2008 "Discurso pedagógico y discurso político en la construcción del objeto Nación Chilena. El Manual de Istoria de Chile de Vicente Fidel López, 1845" en "Cuadernos de recienvenido", 22, Universidade de Sáo Paulo.

Pas, H. 2011 *La impresión de lo nacional: periódicos / semanarios en la emergencia de una literatura nacional. (Del Salón literario a la esfera pública)*, Disponible en: http://www.bn.gov.ar/investigacion/dossier-1-nervadurasde-la-esfera-publica, última consulta el 29/01/2011.

Rama, Á. 1998 [1984] *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca).

Rama, C. M. 1977 *Utopismo socialista. 1830-1893* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Rojas, R. 1948 *Historia de la literatura argentina. Los proscriptos* (Buenos Aires: Losada).

Román, C. A., 2003a "La prensa periódica. De La Moda (1837-1838) a La Patria Argentina (1879-1885)" en Noé Jitrik y Julio Schvartzman (Eds.) *La lucha de los lenguajes*. *Historia crítica de la literatura argentina* (Buenos Aires: Emecé).

——————— 2003b "Tipos de imprenta. Linajes y trayectorias periodísticas" en Noé Jitrik y Julio Schvartzman (Eds.) *La lucha de los lenguajes*. *Historia crítica de la literatura argentina* (Buenos Aires: Emecé).

Treves, R. 1973 *La doctrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento* (Torino: Giappichellio).

Weinberg, Félix 1977 [1958] *El Salón Literario de 1837* (Buenos Aires: Hachette).

OTROS TEXTOS

Oría, J. A. (ed.) 1938 *La Moda. 1837-1838* [edición facsimilar] (Buenos Aires: Guillermo Kraft, Buenos Aires.

Vedia y Mitre, M. (ed.) [1941] *El Iniciador* [edición fac-similar] (Buenos Aires: Guillermo Kraft).

El Iniciador, Montevideo, 1838-1839 (versión digitalizada), *Publicaciones periódicas del Uruguay*/. Disponible en> http://www.periodicas.edu.uy/index.htm, última consulta el 29/01/ 2011.

Alessandro Rocco

LA REPRESENTACIÓN APOCALÍPTICA DE LA VIOLENCIA EN LA NARRATIVA FÍLMICA DE GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

LOS GUIONES DE *EL AÑO DE LA PESTE* Y *EDIPO ALCALDE*, Y LOS ARGUMENTOS INÉDITOS *DIOS Y YO* Y *PARA ELISA**

EN SU FAMOSO ENSAYO *Historia de un deicidio*, Mario Vargas Llosa analiza detenidamente la importancia y el alcance de la representación de la violencia en la obra de Gabriel García Márquez, enfatizando especialmente su conexión con el tema de la peste, recurrente en la obra del escritor colombiano. Según Vargas Llosa, la enormidad objetiva de la violencia que se desata en Colombia a partir de la fecha clave del 9 de abril de 1948 —cuando, tras el asesinato del político liberal Jorge Eliécer Gaitán, explota la insurrección conocida como el "Bogotazo", al que García Márquez asistió personalmente (Martin 2009: 137-141)— produce una particular percepción subjetiva de la misma:

> que en un período de pocos años sucumban más de trescientas mil personas por vías de hecho, que el número de heridos y damnificados de un modo u otro alcance todavía una cifra mayor, que departamentos enteros queden literalmente arrasados y que todo esto ocurra en un país que, oficialmente, no está en guerra, explica de sobra que las víctimas y los testigos asociaran inconscientemente la violencia con viejos mitos, con terrores religiosos ancestrales, que la imaginación colectiva tendiera irresistiblemente, como en los habitantes de una ciudad del siglo XVIII ante las epidemias devastadoras, a identificar en la violen-

* Rocco, A. 2013 "La representación apocalíptica de la violencia en la narrativa fílmica de Gabriel García Márquez: los guiones de *El año de la peste* y *Edipo Alcalde*, y los argumentos inéditos *Dios y yo* y *Para Elisa*" en *Altre Modernità*, Nº 7, pp. 357-369.

> cia a una fuerza destructora sobrenatural. Esta noción, latente en el espíritu colectivo colombiano, contamina en una buena parte de su obra, la visión del hombre y de la historia de García Márquez y explica que *A Journal of the Plague Year* sea uno de sus demonios culturales. (Vargas Llosa 1971: 195-196).

De esta forma, un fenómeno político como el de la violencia colombiana se relaciona, en la imaginación narrativa de García Márquez, con fenómenos de otro tipo, como podría ser por ejemplo una epidemia de peste, ya que ambos se representan como eventos que rompen los límites humanos de comprensión, y sobre todo de control e intervención, para convertirse en una suerte de "manifestación del Mal" (Vargas Llosa 1971: 195). De hecho, en opinión de Vargas Llosa, la percepción de la realidad y de la historia en Colombia siempre conlleva cierta "concepción cataclísmica", por su carácter "incomprensible y prodigioso" —como "la inesperada bonanza que trajo a la región la fiebre del banano" y "la súbita decadencia que significó la crisis del banano" (1971: 193)— y por la alta frecuencia de calamidades —"aguaceros, ciclones, tifones" (1971: 193)— y el carácter extremo del clima. Este tipo de visión histórica se expresa perfectamente a través de la significación simbólica de la peste, cuyas fuentes literarias más importantes para García Márquez son sin duda Defoe y Sófocles:

> No fue la brillante reconstrucción 'histórica' de la peste lo que convirtió al libro de Defoe en un 'demonio cultural' de García Márquez, sino aquello en lo que la peste se había convertido en ese libro gracias a la maestría del narrador: en un complejo símbolo del mal, de la fatalidad histórica, del destino trágico de la condición humana. Quizá ahora se entienda mejor, también, el entusiasmo de García Márquez por Sófocles (…) (1971: 192).

No sorprende, entonces, que el "demonio histórico" de la violencia se configure como una "verdadera peste" en la imaginación de García Márquez, pues, como recuerda Vargas Llosa, todo discurso finalizado a representar o a explicar la violencia de aquellos años en Colombia, termina por revelar "un sentimiento de apocalipsis, de hecatombe, de conmoción bíblica" (1971: 194).

Peste y violencia política entonces, asociadas en base a su naturaleza de calamidades con carácter fatal, adquieren en la imaginación literaria de García Márquez tintes y proporciones apocalípticos, pues se representan como eventos fuera de lo común, hiperbólicos en sus dimensiones, y capaces de producir la destrucción total de la realidad, ya sea en sentido material objetivo, como en el caso de la representación de la guerra o de las epidemias, ya sea en sentido simbólico y moral. Además, se trata de fenómenos

que, no teniendo explicación lógica o racional posible, abren una brecha sobrenatural en la representación de lo real, con una fuerte carga de evocación metafísica.

En la obra de nuestro autor, la evocación de un "sentimiento de apocalipsis" que se da a partir de la desmesura de los eventos representados, ya sean epidemias, cataclismos, o la violencia, suele a menudo integrarse en la significación estructural del modelo del apocalipsis, pues, como escribe Lois Zamora: "García Márquez uses the patterns of apocalypse to structure and direct his temporal fictions, and to relate human time to the time of universe" (2007: 184). Específicamente:

> *The history of Macondo, presented whole by García Márquez in* One Hundred Years of Solitude (1967)*, is a monumental fiction of succession and ending, of communal and narrative fulfilment. Much of the rest of García Márquez's fiction is also impelled by a powerful eschatological impulse. In* The Autumn of the Patriarch (1975)*, the apocalypse is political. Moral and social degeneration become a function of the political travesties of the general in this novel, his dictatorship an image of the last loosing of Satan, his prolonged domination suggestive of the reign of the Beast which in Revelation signals the end of time. In* Chronicle of a Death Foretold (1981)*, the end is neither social nor political but individual, and wholly inevitable.* (Zamora 2007: 183).

Más en general, según Zamora se da un uso de estructuras e imágenes apocalípticas en la ficción contemporánea en Estados Unidos y América Latina, cuyo efecto es una representación del tiempo en la que se funden el mito y la historia, pues:

> *The apocalyptist describes the broad strokes of history by which human beings are moved. Novelists who employ the images and narrative perspectives of apocalypse are likely, therefore, to focus less on the psychological interaction of their characters than on the complex historical and/or cosmic forces in whose cross-currents those characters are caught.* (1989: 3).

En base a lo anterior, es posible afirmar que, en el caso de la obra de García Márquez, puntualizar sobre la especificidad de la representación apocalíptica —"Apocalypse is *not* merely a synonym for disaster or cataclysm or chaos" (Zamora 1989: 10)— no puede hacerse de manera estricta. Al contrario, parece más oportuno aceptar que en la representación de desastres y violencias presentes en la obra del escritor colombiano existe siempre una referencia, aunque sea en forma de evocación implícita, a la dimensión apocalíptica que se desarrolla cabalmente en las novelas mencionadas por Zamora.

Este tipo de situaciones, como nos recuerda Vargas Llosa, aparecen una y otra vez a lo largo de la obra de García Márquez, ya que

en "casi todas las ficciones" de este "se describen 'pestes' o 'calamidades' que se abaten intempestivamente sobre la colectividad" (1971: 192); siendo evidente que, al hablar de "todas las ficciones", el escritor peruano se refiere básicamente a los relatos y novelas de García Márquez. Sin embargo, resulta interesante ampliar el ámbito de lo que entendemos por "obra narrativa" de un autor, incluyendo en él, además de novelas, relatos y textos periodísticos, como suele hacerse en el caso de García Márquez, también los textos escritos para el cine. Verificando, entonces, la presencia de la peste y la violencia como ejes temáticos de la narración en el ámbito de la "obra fílmica" de García Márquez, podemos constatar la existencia de algunos textos muy significativos. Bien es sabido, por ejemplo, que García Márquez escribió dos guiones cinematográficos relacionados con el tema de la peste, en su conexión con la violencia política, basándose en la obra de los dos autores antes mencionados, Defoe (*A Journal of the Plague of Year*) y Sófocles (*Edipo rey*): *El año de la peste* y *Edipo Alcalde*.

El primero se filmó en 1978, bajo la dirección de Felipe Cazals, y con la colaboración para el guión y los diálogos de Juan Arturo Brennan y José Agustín. El guión, y así el film, cuenta la inexorable difusión de una epidemia de peste que alcanza dimensiones apocalípticas y termina por hacer colapsar la capital mexicana en época contemporánea. En una entrevista, el mismo García Márquez confirma el vínculo entre Sófocles y Defoe, en base al tema de la peste: "I've always been interested in plagues, beginning with *Oedipus Rex*. I've read a lot about them. *A Journal of the Plague Year*, by Daniel Defoe, is one of my favourite books" (Simons 1988).

Rodado en 1996 por el director colombiano Jorge Alí Triana, *Edipo Alcalde* es una adaptación de la obra de Sófocles actualizada a la realidad colombiana de la segunda mitad del siglo XX. "Durante muchos años pensé que la violencia política en Colombia tenía la misma metafísica que una peste", declaró García Márquez en una entrevista en 1981 (García Márquez E. 2003: 304), otorgándole así, implícitamente, el carácter apocalíptico que nos interesa. Esto explica la operación narrativa realizada en el guión, que propone una trama con dos hilos narrativos autónomos pero entrelazados: uno, que relata un episodio del enfrentamiento entre la guerrilla y los terratenientes de una región, historia ejemplar, que representa los aspectos esenciales del conflicto colombiano; y otro que vuelve a contar la historia de Edipo, presentando la guerra en Colombia como equivalente de la peste de Tebas en la tragedia de Sófocles. Como Edipo, el Alcalde colombiano, cuyo objetivo frustrado es el de buscar la paz en medio de una guerra infinita, descubre la verdad de su condición y su destino personal, pero al mismo tiempo desvela la verdad del poder y de la guerra, ese

enigma más difícil que el de la misma esfinge - "se trata de una violencia sin fronteras, sin límites… ¿quiénes la desatan? ¿Dónde se origina?" (García Márquez 1998: 110), definiendo el poder que le deja a Creontes no solo como absoluto, sino también como "castigo", siendo el deseo del poder la verdadera raíz del mal:

> El círculo se ha cerrado. *Ahora eres dueño del poder que todo lo puede*. Tienes al asesino de Layo. Tienes sus culpas purificadas por tu sangre y la mía, y por la de los muertos incontables de esta tierra de desgracias. Tienes las llaves que todo lo abren y todo lo cierran. Lo mismo las puertas de la guerra que de la paz. *¡Es tu castigo!* (García Márquez 1992: 124)[1].

Además de estos dos guiones, que sirvieron para la realización de sendas películas, García Márquez concibió algunos proyectos fílmicos que no llegaron a realizarse, cuyos argumentos inéditos presentan también aspectos claramente relacionados con la temática de una visión apocalíptica del conflicto colombiano y de la violencia política en general.

Uno de estos es *Para Elisa*, que relata una historia cuyo fuerte valor simbólico expresa la idea que el premio Nobel colombiano tenía de la realidad de su país, prisionero de una violencia totalizante y sin sentido, de un destino trágico y absurdo. El texto parece ser una primera versión escrita del argumento, redactada en 1973 y muy poco conocida. Más se conoce en cambio el intento de realización del proyecto, que debía estar a cargo del gran director cubano Tomás Gutiérrez Alea, con un guión desarrollado por Eliseo Alberto Diego. La realización del film estaba prevista como una de las primeras producciones en el marco de las actividades de la Fundación Nuevo Cine Latinoamericano y de la Escuela de Cine y Televisión de San Antonio de los Baños, pero quedó frustrada por motivos diversos. Como recuerda Gutiérrez Alea, se hizo

> la prefilmación en Colombia. Se escogieron las locaciones y el reparto y se confeccionó el plan de trabajo. Sin embargo, el proyecto fue interrumpido a solicitud del productor, porque hubo que anteponer la filmación de *Cartas del parque*, como parte de la serie *Amores difíciles* (Evora 1996: 159).

La historia, como la relata el texto del argumento, se desarrolla en un país que sufre atávicas injusticias sociales, gobernado por una aristocracia conservadora a la que se opone una guerrilla desordenada

1 Las cursivas son mías.

y violenta. Un potente patricio de la capital planea regalarle a la hija de siete años un piano de importación, para lo cual tendrá que atravesar regiones intransitables y controladas por la guerrilla. Podemos reconocer, en el planteamiento de esta situación, el procedimiento de descontextualización que coloca un precioso y refinado instrumento musical en un ambiente que le es ajeno, la selva tropical, y cuyo efecto inmediato es el de crear sorpresa y curiosidad en torno a una realidad inusitada. Pero a un nivel más profundo, el procedimiento apunta a provocar un efecto directamente político, pues el piano, a medida que avanza hacia el interior del país, "va adquiriendo el carácter de una presa política simbólica en la cual va implícito el prestigio del gobierno y la eficacia de la oposición violenta y tenaz del liberalismo expulsado del poder" (1973: 2). El transporte del piano se convierte, entonces, "en una auténtica campaña militar" y el instrumento viaja "incólume, como un Arca de la Alianza, en medio del fragor de las batallas" (1973: 2). La representación de la violencia que asola a Colombia adquiere, como notaba Vargas Llosa, el tono peculiar de una visión cataclísmica, que en este texto se hace visible, de manera expresa, en el escenario de "aldeas incendiadas, campos arrasados, ejecuciones, delaciones, traiciones, emboscadas, unidos a los fenómenos naturales que por su intensidad adquieren proporciones de cataclismos geológicos", imágenes de un "país que se desangra en guerra fratricida" (1973: 2).

Además, hay que subrayar la intención de García Márquez de evocar aquí la fecha clave de la violencia en Colombia, el 9 de abril de 1948, cuando en la capital estalla la rabia por el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán. En el argumento, cuando el piano llega a la capital,

> una piedra arrojada contra el instrumento parece ser la señal para que se organice el caos entre la multitud. Se oyen los primeros disparos y varios soldados caen muertos. El ejército abre fuego contra la muchedumbre, y se desencadena una auténtica revolución popular (9 de abril de 1948): saqueos de tiendas, incendio de iglesias, asesinato a sangre fría, etc. (1973: 3).

Se trata, pues, de una mención explícita del episodio histórico, en el marco del relato ficcional de esta absurda guerra del piano. El contraste entre el escenario de la revuelta y el valor y la función del objeto, alcanza aquí el máximo nivel, con toda su carga simbólica, capaz de expresar, en una perfecta síntesis visual, y por lo tanto fílmica, la trágica e insensata realidad colombiana: "el piano, avanzando como una carroza siniestra, consigue atravesar aquel mar humano enfurecido y llegar a la casa del señor Holguín (el patricio que lo ordenó), cerrada

a piedra y lodo, y protegida por frescos contingentes militares" (1973: 3). Todo ello para que, "instalado el instrumento en el salón principal de la residencia", aparezca "la niña que, sin demasiada sorpresa, se sienta al instrumento e interpreta una tonadilla trivial" (1973: 3).

En resumen, el breve argumento *Para Elisa*, tal y como fue redactado en 1973, presenta la idea de un film en el que se fusionan de manera ejemplar la poética de lo insólito y extraordinario, y la profunda preocupación histórica de García Márquez, atormentada por el destino de su propio país. El intento es claramente el de representar la realidad colombiana de manera que queden desvelados tanto sus absurdos e inverosímiles contrastes, como la ineluctable imposibilidad de una solución de la violencia que la azota; lo que configura una perfecta expresión fílmica de la visión apocalíptica de la historia que venimos rastreando en la obra para el cine de nuestro autor.

Finalmente, vamos a referirnos aquí a un texto prácticamente desconocido hasta hace muy poco tiempo, presentado por primera vez públicamente por Javier Herrera (Ruiz Mantilla 2011): el argumento *Dios y yo*, escrito en colaboración con el guionista y director Luis Alcoriza en 1965, y centrado en la representación del dictador latinoamericano, tema que años más tarde fue plasmado en la novela *El otoño del patriarca*.

Como es sabido, el mismo García Márquez aseguró en varias ocasiones haber interrumpido una primera redacción de la novela en 1962, de la que solo salvó el nombre del dictador (García Márquez 1982: 47). En el argumento de 1965, *Dios y yo*, se relata un episodio que también se encuentra, aunque con cambios relevantes, en la versión definitiva de *El otoño del patriarca*. Ello plantea una interesante cuestión, es decir, si el episodio había sido ya concebido para la redacción de la novela interrumpida en 1962, o si, al contrario, surgió como idea nueva, originalmente pensada para el cine, en 1965. Sea como sea, es notable la versatilidad del tratamiento de una idea en distintos géneros y formatos; y es de subrayar que, refiriéndonos a *Dios y yo*, no se trata de un elemento secundario de la imaginación del autor, sino de una de sus obsesiones más tenaces y profundas: la figura típica, casi mitológica, del dictador latinoamericano, que más tarde se plasmaría en uno de los textos claves con respecto a la visión apocalíptica de García Márquez, como recuerda Zamora:

> The Autumn of the Patriarch *presents the chaotic and violent ambience of a pre-apocalyptic world, a world without moral discrimination that is denied temporal coherence by the tyranny of political force. The nameless Latin American country where the novel is set is suffocating under the domination of an aging dictator, a political Antichrist; the wasteland that he creates with his brutality corresponds*

> *to the period just before the end of the world described in biblical Apocalypse* (2007: 205).

Además, el episodio del argumento, la masacre de los niños por parte del dictador, ha sido visto precisamente como uno de los ejemplos más claros de la "irrupción apocalíptica" que caracteriza la escritura de *El otoño del patriarca*, donde "las acciones humanas se conciben como la continuación de una naturaleza desatada que arroja sobre el mundo elementos incontrolables" (Navajas 1987: 209).

Una lectura crítica de *Dios y yo* puede, por lo tanto, tener un doble objetivo: por un lado, permite observar el distinto tratamiento de una idea original en base al género, fílmico o novelesco, en que el autor decide desarrollarla; por otro lado, puede aportar datos interesantes sobre la evolución de la concepción de la novela del dictador entre la mitad de los años sesentas —tomando como referencia la fecha de redacción del argumento, 1965— y su formulación final, casi diez años más tarde. Al respecto, el problema queda bien sintetizado en las palabras de Apuleyo Mendoza, cuando escribe:

> Hacía años que trajinaba un primer manuscrito de *El otoño del patriarca* sin mayor suerte. Algo no cuajaba en aquel libro. El tratamiento realista de un tema tan desmesurado y mitológico como el del dictador latinoamericano, lo oprimía oscuramente, castigando su impulso natural hacia la hipérbole, la magnificación de la anécdota y las latentes posibilidades de un estilo que él, temiendo cualquier desenfreno retórico, vivía sujetando por las bridas.
> Cuando descubrió que era posible hacer surgir hongos venenosos entre los libros de una biblioteca, que el mar podía ser vendido y su dictador vivir doscientos años, halló la clave de otro libro (…) (1984: 110).

En el argumento *Dios y yo* encontramos una primera parte en la que prevalece efectivamente un tono narrativo "realista", con contenidos expresamente políticos, que suponen un tipo de representación casi documental.

El texto se presenta dividido en siete partes, de extensión desigual, cuya separación está gráficamente marcada por una línea de asteriscos. La primera parte, de tres páginas, introduce la situación inicial de la historia y el objeto del relato: el secuestro de medio centenar de niños, medida represora "sin precedentes", llevada a cabo por el dictador de una indefinida nación caribeña para chantajear a la resistencia interna. Los rebeldes, reunidos en un sótano, deciden no doblegarse, y desafían al dictador a que ejecute realmente a los niños, poco antes de caer ellos mismos víctimas de un asalto en su guarida clandestina. Durante el desarrollo narrativo de la segunda parte, de

cuatro páginas, el relato enfatiza la intervención de la prensa y de la opinión pública internacional, escandalizada por la inhumana crueldad del secuestro, lo que provoca fuerte turbación en el dictador. Pero este reacciona: niega las acusaciones y abre las fronteras del país a todo tipo de investigaciones y comisiones internacionales, para que disipen cualquier duda sobre su inocencia.

En el texto, es claramente reconocible la estructuración dramática del relato, que subraya los puntos de tensión e inflexión que, además de hacer avanzar la historia, encauzan la intensidad emocional. De hecho, la presencia de rebeldes clandestinos se introduce solo tras describirse el escenario de devastación provocado por la represión. Luego, la sucesión de golpes de efecto aumenta el ritmo de la narración: la increíble acción del dictador, que parece poner en jaque a los rebeldes, la sorprendente reacción de estos, y finalmente la redada que los extermina a todos. También la actuación de la presión internacional se describe de manera atenta a la gestión dramática del relato, pues crece y se afirma cada vez más, aumentando progresivamente la angustia del dictador, hasta que este, precisamente cuando parece no tener salida, reacciona de manera espectacular, logrando de golpe voltear la situación.

También cabe subrayar que, precisamente a partir de este tipo de construcción dramática, emergen ciertos elementos que contienen, en estado embrionario, aspectos fundamentales del pasaje a la nueva poética en que se sustenta *El otoño del patriarca* en su versión definitiva. Pues la narración, concentrándose en el personaje del dictador en un momento de dificultad, se detiene sobre su sentir subjetivo, enfatizando el narcisismo de su manera de actuar: "en otras circunstancias la emoción de sentirse convertido en el centro del universo habría apenas colmado sus delirios de grandeza" (1965: 5). Son sus delirios de grandeza el punto débil del dictador, que le hacen sentir el fin de su poder absoluto como un derrumbe absoluto: "su régimen invulnerable, concebido por su febril imaginación como un reino sin límites que había de perdurar hasta el fin de los siglos, empezaba a tambalearse" (1965: 5).

Se configura, pues, un esbozo de mitificación de la figura del dictador y de su poder, que se origina en su propia imaginación, pero que puede también extenderse al punto de vista del narrador, convirtiéndose en una realidad objetivada en el discurso.

En la tercera parte, continúa el desarrollo de la historia, con el relato de lo que le ocurre a los niños. Inicialmente recluidos en una fortaleza cercana al palacio presidencial, son luego enviados secretamente hacia las regiones más remotas del norte del país, para hacer desaparecer cualquier rastro de su existencia. El tiempo de la his-

toria aquí se dilata, ya que el viaje dura varias semanas, y la narración cuenta los imprevisibles sucesos de una situación ya de por sí inusitada, en que los soldados deben actuar como niñeras, mientras que los niños mayores empiezan a portarse como pequeños soldados. Los lanzamientos de provisiones y juguetes desde los aviones del gobierno en medio de la selva constituyen un buen ejemplo del procedimiento que crea situaciones insólitas jugando con yuxtaposiciones improbables. El episodio central de esta parte, sin embargo, es de tono macabro: el ahorcamiento de un Mayor que, vencido por el estrés, ha golpeado ferozmente a un niño. Por orden expresa del dictador, la ejecución se celebra con la presencia de todos los niños, quienes, contrariamente a lo que se podría pensar, reaccionan con indiferencia: los más grandes en posición de firmes, como si se tratara de una ceremonia más entre tantas, y los más pequeños sin dejar de jugar. Finalmente, con el objetivo de expresar la idea del viaje sin rumbo ni destino en que se pierde la expedición, la escritura adquiere tonos inconfundiblemente garciamarquianos: "el viaje proseguiría hasta el fin. Hacia un norte remoto que ahora no parecía ser un punto geográfico, sino un lugar inalcanzable en los confines del olvido" (1965: 13).

La cuarta parte, de dos páginas, prepara la resolución. La narración focaliza las preocupaciones del dictador, que sufre una indefinible inquietud, hasta que su joven concubina logra arrancarle el secreto de sus pensamientos —la intranquilidad por el destino de los niños—, y darle serenidad y fuerza para tomar una decisión. El dictador se dirige entonces a un oficial y le dicta la orden que pondrá fin a la situación.

En la quinta parte, de una sola página, el oficial al mando de la expedición de los niños recibe la orden de dirigirse hacia el este, en dirección al mar. Esto provoca una gran excitación, ya que parece que el viaje está llegando por fin a su destino. Pero, al conocer la orden completa el oficial "se estremeció, maldijo entre dientes la hora en que su madre lo echó al mundo (…)" (1965: 16), y sin embargo se dispuso a obedecer. La tensión dramática aumenta aquí gracias al hecho de que el lector no se entera del contenido de la orden, pero empieza a sospecharlo, y a temerlo, por las reacciones de los personajes.

La sexta parte tiene menos de una página: el dictador recibe una llamada telefónica en que se le comunica que todo se está cumpliendo según las órdenes. Se debate entonces entre el alivio por la solución del problema y la angustia por el precio que le cuesta la tranquilidad. Es así que, para resolver el dilema, dicta una nueva orden: que sean fusilados los oficiales encargados de cumplir sus disposiciones en cuanto regresen de su misión, porque, como explica, "hay órdenes que no pueden cumplirse" (1965: 16).

Llegamos así a la última parte, también de menos de una página, en la que por fin se revela lo que el lector ya ha podido inferir. Los dos oficiales, sin ningún testigo presente:

> embarcaron a los niños en la barcaza, hacinados como bestias en las oscuras bodegas, y cerraron las escotillas (…) remolcaron la barcaza mar afuera. Allí la embistieron varias veces (…) La desvencijada estructura de madera se hundió al tercer impacto. No se oyó un grito, ni siquiera un lamento: solamente el sordo y desmesurado bramido del agua (…). (1965: 17).

A su regreso, los espera la orden de fusilamiento, como "tremenda condecoración por el deber cumplido" (1965: 17).

Como puede verse, el terrible impacto del final de la historia —el sacrificio de cincuenta niños inocentes— aumenta gracias al uso de una técnica de restricción de saber típicamente cinematográfica. Una información, conocida por los personajes, pero no por el lector-espectador, provoca en este una alternancia de esperanza y temor, la intuición de lo que está por suceder, y que poco a poco se va confirmando, hasta desembocar en la contemplación, tremenda, pero de la que ya es imposible apartarse, de la inconcebible masacre. Finalmente, con una inversión en la relación de saber, al lector-espectador se le prefigura el destino de los dos oficiales, que en cambio desconocen completamente lo que les espera.

Cabe destacar también el procedimiento de focalización directa de los sentimientos del dictador, en la cuarta parte del argumento, donde más claramente puede verse el tratamiento irónico del personaje, pero en el que se insinúa una imperceptible empatía, cuando la narración describe sus tormentos:

> Pero la paz en el corazón del dictador era tan aparente como en las calle (…) No lograba dormir. Pasaba largas horas dando vueltas por los interminables corredores del palacio, ocupándose de asuntos inútiles, buscando un alivio imposible para su insomnio. (…).
> Preocupada por aquel cambio de su viejo amante, la muchacha se propuso averiguar la verdad. Mediante sabias caricias, mediante fingidos desbordamientos pasionales, logró por fin abrir el polvoriento corazón del anciano, y conoció la verdad: el dictador no tenía un minuto de paz, atormentado por la situación de los niños.
> (…) Por una parte, los niños no debían ser vistos. Por otra, no podían continuar indefinidamente en la selva, sometidos a un régimen despiadado. Era un callejón sin salida. Y mientras tanto, él, padre y protector de la nación por la gracia de Dios, sucumbía al insoportable tormento de aquella tremenda alternativa. (1965: 17).

Queda claro que, teniendo en cuenta la decisión final con la que el dictador resuelve su dilema, hay una evidente ironía en toda la exposición de sus razonamientos y de su estado de ánimo. Sin embargo, es este un procedimiento narrativo que se profundiza en la versión definitiva de *El otoño del patriarca*, donde la subjetividad del dictador se convierte en el elemento principal del episodio, con el tormento que sufre, a su manera por supuesto, por la condición de los niños.

El episodio se narra aquí en cinco de los característicos largos párrafos de la novela. Se inicia a mitad del primero cuando un "edecán distraído le comentó por error el problema de los niños" (García Márquez 1975: 109), problema del que hasta ese momento el dictador no tenía conocimiento; y ocupa los otros cuatro, terminando al final del quinto párrafo (García Márquez 1975: 109-116). Los sucesos sufren no pocas transformaciones, a partir del motivo del encierro de los niños —el truco de la lotería—, su número —alrededor de dos mil —, hasta el hecho de que la decisión de secuestrarlos no es del dictador, sino de sus oficiales, narrándose el episodio precisamente como ejemplo, en la reflexión del dictador, de los peligros que se corren cuando se confía demasiado en los colaboradores. Pero, entre los elementos que permanecen inalterados con respecto al argumento, además de la refutación oficial de la acusación de haber secuestrado a los niños, seguida por las investigaciones internacionales, tenemos la expedición hacia las remotas regiones del norte del país, y sobre todo, el tormento y el dilema del dictador sobre cómo resolver el problema.

La solución se configura como un intento de remoción: los niños son enviados a un viaje infinito, y de esta forma el dictador puede olvidarlos, para regresar a su rutina cotidiana. Pero durante la noche, como volviendo a emerger de su subconsciente, una canción cantada por un coro de niños penetra mágicamente por la ventana de la habitación del dictador, llevada por el viento, hasta que este cae en la cuenta de que se trata de una cuestión de sobrevivencia: "ya no más, carajo, gritó, o ellos o yo, gritó, y fueron ellos (…)" (1975: 115). También queda invariada la orden del dictador: exterminar a los niños en alta mar, así como la atribución de la culpa a los oficiales que la ejecutan, fusilados porque "hay órdenes que se pueden dar pero no se pueden cumplir, carajo, pobres criaturas" (1975: 116), con lo cual el dictador se descarga definitivamente la conciencia. Por ello, el párrafo siguiente empieza con una observación —"Experiencias tan duras como esa (…)" (1975: 116)— cuyo carácter irónico presenta ya cierta ambigüedad, pues se confunde con una inextricable empatía.

Así pues, en la novela, el episodio ha sufrido todas las transformaciones propias de la evolución de la poética de la escritura de García Márquez, que con *El otoño del patriarca* alcanza uno de

sus resultados más admirables, en términos de experimentación y complejidad estética y estilística. Sin embargo, algunos elementos presentes en el argumento *Dios y yo*, pueden ser reconocidos como esbozos de lo que va a madurar más adelante. En especial, se plantea la perspectiva narrativa por la cual el límite entre distanciamiento irónico e identificación empática se hace peligrosamente sutil, en la expresión de la subjetividad del dictador, pues, como escribe Canfield, es en la novela *El otoño del patriarca* donde "con mayor nitidez confluyen en la figura del déspota los roles contradictorios del padre protector y destructor" (1989: 965). Además, queda claramente indicada la vía de la mitificación de la figura del dictador, a partir de la manera en que él se concibe a sí mismo, y de la idea que tiene de su poder como falto de límites espaciales y temporales. También está parcialmente esbozado el pasaje del registro realista de la narración a la representación hiperbólica y sorprendente de lo insólito y extraordinario, que se vislumbra en el tratamiento del viaje de los niños. Elementos, estos, que demuestran cómo, al escribir para el cine, García Márquez intentaba proponer no solo temas que podían parecer adecuados, por ejemplo, a las exigencias de los productores, o a los gustos del público; sino que buscaba la creación personal, el relato fílmico de autor, en estrecha e inseparable relación con su universo poético y narrativo. Creación personal que, en todos los casos que hemos tratado aquí, implica la peculiar expresión fílmica de su visión apocalíptica de la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

Alí Triana, J. 1996 *Edipo Alcalde*, 35 mm, 99'.

Canfield, M. 1989 "Dos enfoques de *Pedro Páramo*" en *Revista Iberoamericana*, 148-149, pp. 965-988.

Cazals, F. 1979 *El año de la peste*, 35 mm, 109'.

Evora E. 1996 *Tomás Gutiérrez Alea* (Madrid: Cátedra/Filmoteca Española).

García Márquez, E. 2003 *Tras las claves de Melquiades* (Barcelona: Mondadori).

García Márquez, G. y Alcoriza, L. 1965 *Dios y yo* (Madrid: Filmoteca de Madrid).

García Márquez, G., 1973, *Para Elisa*, Agencia Literaria Balcells, Barcelona.

García Márquez G., 1975, *El otoño del patriarca*, Plaza & Janés, Barcelona.

García Márquez G. 1982 *El olor de la guayaba*. *Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza* (Barcelona: Bruguera).

García Márquez, G. 1992 *Edipo Alcalde* (guión inédito) (Madrid: Filmoteca de Madrid).

García Márquez, G. 1998 *La Bendita Manía de contar* (Madrid: Escuela Internacional de Cine y Televisión/Ollero & Ramos, San Antonio de los Baños).

Martin, G. 2009 *Gabriel García Márquez, una vida* (Barcelona: Mondadori).

Mendoza, P. A. 1984 *La llama y el hielo* (Bogotá: Planeta).

Navajas, G. 1987 "Historia circular y nueva temporalidad en *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez" en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 16, pp. 205-214.

Ruiz Mantilla, J. 2011 "Dios y yo, el otro film desconocido" en *El País*, 30 Nov., Disponible en:http://elpais.com/diario/2011/10/30/cultura/1319925602_850215.html>(04/04/2012)

Simons, M. 1988 "Garcia Marquez on Love, Plagues and Politics", *New York Times*, 21 Feb. Disponible en: <http://www.nytimes.com/1988/02/21/books/gabriel-marquez-on loveplagues-and-politics.html?pagewanted=all&src=pm> (08/05/2012).

Vargas Llosa, M. 1971 *García Márquez, historia de un deicidio* (Barcelona: Seix Barral).

Zamora Lois, P. 2007 "The Myth of Apocalypse and Human Temporality in *García Márquez's Cien años de soledad and El otoño del patriarca* en Bloom H. (ed.), M*odern Critical Views: Gabriel García Márquez*, (NewYork: Chelsea House).

Zamora Lois, P. 1989 *Writing the Apocalypse, Historical Vision in Contemporary U.S. and Latin American Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press).

Alessandra Ghezzani

APOCALIPSIS DE LA MADRE PATRIA

LA DECADENCIA DE LA EUROPA DE FINALES DEL SIGLO XIX EN LAS "CRÓNICAS" DE RUBÉN DARÍO*

A FINALES DEL SIGLO XIX todos los países hispanoamericanos comparten un cambio en la manera de concebir la literatura y sus formas que se produce como consecuencia del estallido de la crisis de la modernidad. Se trata de una revolución estética que atraviesa todos los ámbitos artísticos e involucra la cultura en su sentido más amplio, hasta dar un sentido nuevo a la noción de escritor como artífice y profesional del arte[1]. Aunque evasión, escapismo, alejamiento de la realidad y la búsqueda del *arte por arte* son los conceptos que definen ese cambio, convirtiéndose en verdaderas constantes de la producción literaria de estos años, se puede sin embargo desarrollar una reflexión que abarque las implicaciones sociales y políticas de ese tránsito y, aunque parezca una contradicción, también la 'función social' de dicha literatura. De este modo, se aclararían ulteriores aspectos del pensamiento de quien dio origen y orientó a la nueva estética: Rubén Darío, quizás el primer literato moderno de América Latina, si se excluye a José Martí y su análisis de la apremiante transformación de la sociedad desarrollada

* Ghezzani, A. 2013 "Apocalipsis de la madre patria: la decadencia de la Europa de finales del siglo XIX en las 'crónicas' de Rubén Darío" en *Altre Modernità*, Nº 7.

1 Véase al respecto el estudio de Julio Ramos (1998).

en el *Prólogo al "Poema del Niágara"* de Pérez Bonalde (1882). En concreto, trataré de bosquejar un razonamiento que se inscriba en el marco del entorno cultural y político del modernismo hispanoamericano y preste especial atención a los conceptos de decadencia y renacimiento del modelo cultural europeo como ejes de las ideas más maduras del poeta nicaragüense.

Darío siempre mantuvo una actitud adversa con respecto al provincialismo; cosmopolita abierto a los más distintos ámbitos culturales, nómada (Managua, Valparaíso, Santiago de Chile, Buenos Aires, París, Nueva York o Florencia no fueron sino algunas de las etapas de su incesante migración), fue testigo de la crisis y la vivió y comprendió hondamente tanto en sus factores como en sus contradicciones. Su mente viva e iconoclasta nos deja, sobre todo en las *crónicas*, una cantidad relevante de reflexiones que, en su conjunto, adquieren el carácter de un balance capaz de señalar e interpretar los aspectos más significativos de aquel tránsito.

Una circunstancia histórica se destaca como punto de partida de nuestro análisis, porque de ella se deriva una multitud de consideraciones que permiten enfocar el núcleo del pensamiento de Darío. Se trata, como es fácil adivinar, de la guerra entre Estados Unidos y España tras la cual, en 1898, España perdería sus últimas colonias (Cuba, Puerto Rico y Filipinas). Una obra en particular está relacionada con esa circunstancia y transmite el fuerte impacto que tuvo. Se trata de *España contemporánea* (1901), la colección de crónicas que Darío escribió como corresponsal de "La Nación" de Buenos Aires durante dos años, es decir, desde el 22 de diciembre de 1898 hasta el 7 de abril de 1900, justo antes de su viaje a París con motivo de la Exposición Universal.

España contemporánea[2] marca un hito fundamental en el proceso de creación de la copiosa obra ensayística de Darío; en efecto, por un lado se configura como una meditación sobre la crisis de fin de siglo y sus implicaciones culturales y políticas y, por otro, marca una frontera entre un primer periodo de actividad poética, el de máximo auge del modernismo (*Prosas profanas*, 1896), y un segundo momento más bien intimista, espiritual y caracterizado por un marcado empeño civil (*Cantos de vida y esperanza*, 1905). Por lo tanto, la obra resulta de extremo interés al ofrecer la oportunidad de esbozar un discurso crítico sobre las ideas políticas del poeta y de comprender con más detalle la evolución de su poesía.

Aunque se haya aclarado ampliamente que los jardines de Versalles, las ambientaciones a la manera de Fragonard, los tapices y los

2 De aquí en adelante las citas de *España contemporánea*, así como todas las referencias a los otros textos darianos citados, remitirán a la edición de Aguado de las *Obras completas* (Darío 1955).

preciosismos orientales no eran sino la consecuencia de aquella crisis y que representaban la implícita y polémica respuesta a un tiempo y un espacio enemigos del arte y sus principios[3], son precisamente las valoraciones y los comentarios de las *crónicas* recogidas en *España contemporánea*, los que permiten comprobar que la posición de Darío solo fue escapista en apariencia y que, en realidad, se apoyó en un pensamiento sobre la política y la cultura americana claro y razonado.

José Enrique Rodó saluda a Darío con palabras que bien revelan el carácter dramático de la experiencia que el poeta está a punto de vivir en Madrid:

> El poeta viaja ahora, rumbo a España. Encontrará un gran silencio y un dolorido estupor, no interrumpidos ni aún por la nota de una elegía, ni aún por el rumor de las hojas sobre el surco, en la soledad donde aquella madre de vencidos caballeros sobrelleva, menos como la Hécube de Eurípides que como la Dolorosa del Ticiano, la austera sombra de su dolor inmerecido. (Rodó, 1899: 80)

Experiencia desde luego dramática, pero no inesperada. En efecto, la constatación de *visu* del terrible malestar que afectaba a España después del fracaso de 1898, corroboraba la de su anterior estancia europea en 1893, durante la cual la imagen que se había hecho de un continente floreciente y firme en su cultura secular ya había comenzado a deteriorarse. Sobre este asunto, Darío había elaborado más de una reflexión en los ensayos editados en Argentina después de su estancia allí; más tarde recogidos en *Los raros* (1896). Es precisamente en la Francia precursora de modernidad, ejemplo y fuente inspiradora de su propia estética, que Darío, con gran antelación respecto a los intelectuales contemporáneos, advierte las señales de un general abatimiento que habría de involucrar a Europa entera. El ensayo sobre Georges D'Esparbès que escribió recién llegado a Argentina, claramente abarca el tema de la decadencia cultural europea, si bien el discurso se inserta también en el debate sobre la degeneración de las estéticas finiseculares[4]. "Este libro", afirma el poeta revelando una cara moralizadora inédita pero conforme con las encendidas controversias actuales sobre las nuevas corrientes poéticas, "es una obra de

3 Se puede adscribir a esta orientación el estudio de Rafael Gutiérrez Girardot (1983), el primero en abarcar el tema explicando el discurso elitista de la crisis finisecular como marca de la ruptura entre los intelectuales y la realidad burguesa.

4 Tras la crítica mordaz hacia los escritores simbolistas de fin de siglo hecha por Max Nordau en *Degeneration* (1892), el contraste entre degeneración y regeneración (en la perspectiva de salvaguardia de los valores burgueses) se planteaba en frecuentes ocasiones entre los intelectuales.

bien"; y sigue:

> El es el fruto de un espíritu sano, de un poeta sanguíneo y fuerte; y Francia, la adorada Francia, que ve brotar de su suelo —por causa de una decadencia tan lamentable como cierta, falta de fe y de entusiasmo, falta de ideales— que ve brotar tantas plantas enfermas, tanta adelfa, tanto cáñamo indiano, tanta adormidera, necesita de estos laureles verdes, de estas erguidas palmas. (Darío, 1905: 387)

El espectáculo de la madre patria rendida refuerza dicha convicción y le provoca al poeta una honda decepción, agudizada por la ausencia de un modelo de gobierno alternativo.

En efecto, el sistema norteamericano, tan materialista y utilitarista, es objeto del rechazo de Darío, se perfila como la antítesis de su ideal político y empuja al poeta, en una perspectiva impregnada de idealismo, hacia la convicción de que el modelo que se debe adoptar es otro, es decir, el de las metrópolis en fase de expansión sobre todo cultural: estamos en los comienzos del "americanismo" y del "mundovinismo" desarrollado en parte por el pensamiento de J. Rodó.

LAS SEÑALES DE LA DECADENCIA Y LOS ANHELOS DE LA RESURRECCIÓN

Así como el ilustre ensayista uruguayo le había anunciado a Darío "silencio", "estupor", "soledad", "dolor", la primera impresión que se recibe al adentrarse en la lectura de las crónicas de *España contemporánea* es la de estar asistiendo al desalentador espectáculo del apocalíptico fracaso de una potencia, a la catástrofe de una época feliz:

> Hay en la atmósfera una exhalación de organismo descompuesto. He buscado en el horizonte español las cimas que dejara no hace mucho tiempo, en todas las manifestaciones del alma nacional; Cánovas, muerto; Ruiz Zorrilla, muerto; Castelar, desilusionado y enfermo; Campoamor, mudo, Valera, ciego; Menéndez Pelayo... (Darío, 1901a: 41-42).

En Madrid el poeta observa escenas de devastación que atañen a distintos ámbitos sociales ("En Madrid", 4 de enero de 1899). Las críticas más mordaces las dirige hacia los políticos, quienes prefieren dedicarse más a las pequeñas luchas de los partidos que a comprender la relevancia del problema político, y enfrentarse con su solución.

La repatriación de los soldados de Cuba y Filipinas añade una nota de dolor al espectáculo del fracaso, puesto que el autor describe la escena como si se tratara del golpe de gracia dado a sus vidas y no de la liberación del frente. Las escasas inversiones del gobierno en la guerra demuestran, opina Darío, la insensatez de la participación de

España, cuyo balance en términos de pérdidas humanas es desolador. Por efecto de sus opiniones y de la constatación de la terrible situación en que se encuentra el país, Darío describe la repatriación como un cortejo fúnebre:

> Entretanto van llegando a los puertos de la Patria los infelices soldados de Cuba y Filipinas. Quienes a morir como uno que, parece caso escrito en la Biblia, fue a su pueblo natal ya moribundo, y como era de noche sus padres no le abrieron su casa por no reconocerle la voz, y al día siguiente le encontraron junto al quicio, muerto; otros no alcanzan la tierra y son echados al mar, y los que llegan, andan a semejanza de sombras; parecen, por cara y cuerpo, cadáveres. (Darío, 1901a: 42)

Desilusionado, el poeta dirige su mirada hacia los distinguidos personajes políticos de antaño imaginando sus reacciones frente al deprimente espectáculo. Al subrayar la existencia de un pasado glorioso y memorable por el país, Darío establece un contraste entre aquel tiempo feliz, del que no quedan nada más que los vestigios de las antiguas glorias, y el de hoy, en su terrible condición actual:

> ¿Cómo hablarían ante el espectáculo de las amarguras actuales los grandes reyes de antaño, cómo el soberbio Emperador, cómo los Felipes, cómo los Carlos y los Alfonsos? Así cual ellos el imperio hecho polvo, las fuerzas agotadas, el esplendor opaco; la corona que sostuvieron tantas macizas cabezas, así fuesen las sacudidas por terribles neurosis, quizá próxima a caer de la frente de un niño débil, de infancia entristecida y apocada. (Darío, 1901a: 43)

Con esta referencia al pasado y la confirmación de la existencia de un hiato profundo que divide el tiempo entre un ayer dominado por hombres ilustres y un hoy de destrucción, Darío enfatiza la fragilidad, la vulnerabilidad y el fracaso que caracterizan de manera tan firme este fin del siglo, un fin sin gloria, del que en parte son responsables los estadistas; a ellos Darío los culpabiliza de la pérdida de inmensos territorios y de millones de "súbditos", pérdida que, a su vez, contribuyó a que la población se hundiese en un estado de sequedad intelectual y espiritual. España agoniza. Darío toma conciencia de las hondas desigualdades entre las clases sociales, entre Cataluña y el resto del país, así como del retraso de la economía y de la instrucción pública.

La Universidad ya no se percibe como una institución atractiva. Los descubrimientos científicos nacionales no son más que una ilusión y la población acude al teatro para ver representadas escenas de miseria cotidiana, mientras que desconoce por completo los clásicos españoles interpretados por María Guerrero. Excepto una reducida

élite de intelectuales que se ha atrevido a abrir las ventanas de su castillo para dejar entrar "un soplo que se siente venir de fuera" (Darío 1901a: 46), y que Darío identifica explícitamente con algunos miembros de la joven generación como Juan Ramón Jiménez y con ciertos críticos favorecedores del movimiento como Emilia Pardo Bazán o Clarín, el retraso se extiende por todos los ámbitos: "no hay sino la literatura de mesa de café, la mordida al compañero, el anhelo de la peseta del teatro por horas, o de la colaboración en tales o cuales hojas que pagan regularmente" (Darío 1901a: 46).

Las revistas no proliferan, subraya Darío, trazando un cuadro desalentador de la gestión de las publicaciones periodísticas nacionales, y continúa con un desfile de "muertos" culturales generados por esa misma mala gestión.

Darío pasa revista a la producción literaria española ("El modernismo", 28 de noviembre de 1899) y señala la ausencia de un debate serio y detallado sobre las nuevas estéticas y las obras más o menos relacionadas con los rasgos caracterizadores de las modernas tendencias simbolistas o decadentes. Una vez más el poeta encuentra la causa de la imposibilidad de toda fértil comparación cultural en el inmovilismo, que no permite la apertura del país frente a lo nuevo y que impide la libertad individual y el acratismo estético, condiciones necesarias para la evolución del arte moderno (y modernista), como ya había expresado en las palabras Preliminares a *Prosas profanas*[5].

Dicha obra, editada en 1896, en plena afirmación del *cliché* modernista, cuando el poeta aún actuaba animado por una inquietud intelectual muy marcada, desempeña el papel de vehículo de algunos principios poéticos que no habrán de cambiar nunca a lo largo del proceso artístico dariano. De este modo, volverán a aflorar en toda su trascendencia a comienzos del siglo XX, época en la que Darío ya había mitigado sus excesos juveniles y se sentía muy afectado por preocupaciones sociales y políticas.

Y es precisamente en esta nueva fase de su vida que, aunque vuelva a afirmar las mismas ideas sobre el arte, Darío abre camino al concepto de progreso intelectual protagonizado por las nuevas generaciones hispanoamericanas, de tal manera que presenta el modernismo español por oposición, a saber, remitiéndolo al reflejo de lo que el país

5 "Porque proclamando, como proclamo, una estética acrática, la imposición de un modelo o de un código implicaría una contradicción. Yo no tengo literatura mía —como lo ha manifestado una magistral autoridad—, para marcar el rumbo de los demás: mi literatura es mía en mí; quien siga servilmente mis huellas perderá su tesoro personal y, paje o esclavo, no podrá ocultar sello o librea" (Darío, 1905: 761-762).

consigue captar de las modas imperantes de la vecina Francia. Fuera de las influencias novedosas que llegan de Francia, solo queda una "enfermedad mortal".

El juicio es muy implacable, y tampoco perdona a la Iglesia. Es más, la Iglesia desempeña un papel privilegiado en ese proceso de apocalíptica decadencia. La reflexión en torno a la lectura de *España negra* de Verhaeren y Regoyos confirmaría lo dicho, ya que a partir de esta, Darío realiza un severo ataque contra el fanatismo religioso, contra la conducta despreciable de la Iglesia, condenada por sus prácticas inquisitoriales y por obstaculizar la posibilidad del país de compartir la ola de renovación democrática y liberal del siglo XIX. Como católico, Darío sueña con un país que pueda progresar reservando un lugar ilustrado para la Iglesia, con la esperanza de que esta, quizás, pueda favorecer el crecimiento de la nación:

> quizá en el tiempo venidero, en el resurgimiento que ha de cumplirse, reverdezca el árbol nuevo, ya que no con las pompas escarlatas de la hoguera y del auto de fe, en la luz de vida nueva, en la gloria de la intelectualidad, libre de las manchas grises, de las taras vergonzosas que ahora contribuyen al descrédito de la alta doctrina: la "locura de la cruz" no es la insensatez de la cruz. (Darío, 1901a: 123- 124)

Palabras esperanzadoras estas, que parecen chocar con el contexto con el cual se enfrentaría el poeta. Pronto Darío se da cuenta de que el decaimiento cultural que le rodea no le permite ni siquiera asentar la posibilidad de que su deseo se realice; por el contrario, solo lo empuja hacia una meditación decepcionada sobre lo mezquino y lo vulgar de la actual condición de la fe y de religión católica.

Solo las fiestas para celebrar la Semana Santa permiten un momentáneo regreso a los fastos y los esplendores de un tiempo antiguo. Al final, sin embargo, no parece posible aislar la escena en el marco del pasado y en seguida el espectáculo se traduce en un juicio negativo sobre la actualidad ruidosa e irrespetuosa de los hombres y de la belleza:

> la familia real se presenta en marcha hacia la capilla. Por un momento desaparece el rumor de la vida actual. Esa aparición nos hace pensar en un mundo distinto, en apariencias encantadoras que a las alturas de esta época ruda para la poesía de la existencia tan solamente surgen a nuestra contemplación en el teatro o en libro. (Darío, 1901a: 127)

Así, la ficción asume el papel de refugio en que ampararse del desastre existencial caracterizador de la sociedad actual, y el cortejo real se perfila como un mero fetiche. En el marco de semejante espectáculo,

la escena tiene el sabor de una farsa actuada en un país católico pero amoral y sanguinario. La única posibilidad que queda para reaccionar frente al desastre es perseguir el ideal, es la idealización de un pasado glorioso cuya memoria pueda contribuir a renovar el presente y producir un renacimiento tanto estético como moral.

Si en la fase estetizante de la producción poética dariana, la idealización del pasado se había expresado en forma de anhelo del mito, del mundo clásico y de la Francia del siglo XVII, con el cambio de época y de circunstancias y la consiguiente evidencia de las consecuencias sociales producidas por la crisis de la modernidad, el mismo sentimiento se traduce en el deseo de recuperación de una España hidalga:

> Una España práctica, con olvido absoluto del papel que hasta hoy ha representado en el mundo, es una España que no se concibe. Bueno es una Bilbao cuajada de chimeneas y una Cataluña sembrada de fábricas. Trabajo por todas partes; progreso cuanto se quiera y se pueda; pero quede campo libre en el que Rocinante encuentre pasto y el Caballero crea divisar ejércitos de gigantes. (Darío, 1901a: 153)

Inmediatamente surge preguntarse si es posible que, al lado de su estética de raigambre esteticista y simbolista, Darío no cultivara también un sentimiento "regeneracionista", quizás debido a su contacto con el movimiento instaurado por Cánovas en 1874. No cabe duda de que Darío comparte con los acólitos del movimiento una retórica de inspiración darwinista según la cual España se asemejaría a un organismo enfermo.

En "El crepúsculo de España" (*Mundo adelante*, IV, 576-578) y "María Guerrero" (*Juicios*, IV, 885-892), ambos publicados por "La Nación", en 1897 el primero y en 1898 el segundo, la apelación al proceso de europeización, junto a la valoración de las antiguas glorias españolas, parece confirmar en el pensamiento dariano de este periodo la existencia de huellas regeneradoras y la voluntad de superar el estado de enfermo de la nación. Además Eugenio Sellés y Pompeyo Gener, dos de los históricos regeneracionistas más destacados, cuya obra se difundió antes de 1898, establecieron una relación de amistad con el poeta, quien, a su vez, demuestra conocer también la obra de Joaquín Costa[6] sobre explotación agrícola en el país[7]. Resulta, enton-

6 Me refiero a *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla* (1901).

7 Sobre el tema de la relación de Darío con el regeneracionismo español véanse Quintián (1974), Rocío Oviedo Pérez de Tudela (1995) y Teodosio Fernández (1992).

ces, que Darío conoció los fundamentos sobre los cuales se asentaba el movimiento y además mostró su adhesión a la mirada que sobre España sus pensadores estaban defendiendo. Y, sin embargo, si por un lado, sobre todo en las crónicas de *España contemporánea*, realizó una apología de los valores que representaba España en su historia, por otro, no cometió el error regeneracionista de silenciar o minimizar el lado oscuro de la colonización. En esta línea, en *La Caravana pasa*, Darío explica claramente la necesidad de remontarse hasta la revolución filosófica llevada a cabo por "un mediocre profesor alemán" (Darío, 1903: 830), en explícita referencia a Krause, para aclarar algunas de las razones por las cuales América Latina habría decidido liberarse por fin y para siempre de España y su influjo.

De hecho hay que interpretar la actitud hispanófila de Darío en estos años teniendo en cuenta la relevancia que tuvieron en el fin de siglo conceptos filosóficos como positivismo o krausismo, conceptos con los que es bien conocido que el poeta tomó contacto, sin que por ello se corra el riesgo de subestimar el papel que desempeñó el genérico referente cultural *latino* en el discurso idealista dariano sobre el porvenir. La actitud regeneradora dariana, que involucra España y se manifiesta afirmando la necesidad de revaluar sus antiguas glorias, brota de una perspectiva de idealización de la cultura *latina*, encarnada por América Latina (y no por España o Francia) y contrapuesta a la *sajona* encarnada por Estados Unidos.

En el enfoque diacrónico de la obra dariana, es interesante apuntar que esa misma actitud que exalta los viejos fastos nobiliarios y los símbolos literarios desempeña el mismo papel que en *Prosas profanas* desempeñaban el mundo clásico o la Francia de Versalles. Darío sigue con su empuje ideal y sus mismos fundamentos poéticos a lo largo de los años, aunque los tiempos hayan cambiado mucho y con ellos algunas de las inquietudes artísticas y existenciales del escritor. En el mismo Prólogo a la segunda edición de *Los raros* (Maucci 1905), aunque admite haber cometido algunos errores por causa de su juventud, Darío vuelve a afirmar el carácter elitista y aristocrático de su poética, como comprueban sus *Cantos de vida y esperanza*, obra en que ese mismo concepto acompaña al sentimiento de empeño civil que domina todo el pensamiento maduro del poeta. En el prefacio al libro, afirma: "Mañana podremos ser yanquis (y es lo más probable); de todas maneras, mi protesta queda escrita sobre las alas de los inmaculados cisnes, tan ilustres como Júpiter" (Darío 1905: 860).

SOBRE EL IDEALISMO DARIANO

El día 26 de junio de 1898, al grito "¡Muera Don Quijote!", Miguel de Unamuno, en la revista "Vida Nueva", presenta el quijotismo como el

símbolo del desconsiderado idealismo que había llevado España a la decadencia. A esta afirmación Darío, en "Cyrano en casa de Lope" (2 de febrero de 1899), defendiendo la necesidad de alentar el impulso ideal como forma de rescate, contesta como sigue:

> Don Quijote no debe ni puede morir; en sus avatares cambia de aspecto, pero es el que trae la sal de la gloria, el oro del ideal, el alma del mundo. Un tiempo se llamó el Cid, y aún muerto ganó batallas. Otro, Cristóbal Colón, y su Dulcinea fue la América. (Darío, 1901a: 73)

El mismo sentimiento, la misma fe en el idealismo subyacen a la *invocatio* a Quijote de *Letanías de nuestro señor don Quijote (Cantos de vida y esperanza):*

> pues casi ya estamos sin savia, sin brote,
> sin alma, sin vida, sin luz, sin Quijote,
> sin pies y sin alas, sin Sancho y sin Dios.
>
> De tantas tristezas, de dolores tantos
> (...)
> ¡líbranos, Señor!
> (Darío, 1905: 938-939)

El materialismo y la corrupción moral paralizan la época actual; son esas mismas enfermedades las que, en el cuento *D. Q.*[8] empujan al enigmático personaje de mirada triste y orgullosa, a suicidarse el día en que España se somete a Estados Unidos, para que sus ojos no vean entregar la patria al enemigo.

El cuento forma parte de un conjunto de textos que enfocan al personaje Don Quijote, entre los cuales se destacan *Un soneto a Cervantes*, el ensayo *Hércules y Don Quijote*, las crónicas *En tierra de Don Quijote* y *La cuna del manco* escritas durante el viaje a España en compañía de Pedro González Blanco. Los que acabamos de mencionar, redactados todos alrededor de 1900, complementan las páginas que expresan el sentimiento anti-estadounidense que estalla en la meditación de los últimos años del poeta. A este propósito, hay que subrayar que el núcleo central se constituye por aquellos ensayos que tratan el tema utilizando el icono calibanesco. De hecho más tarde, en el inicio del siglo, la oposición shakespeariana entre Ariel, símbolo de cultura, idealismo y racionalidad, y Calibán, símbolo de vulgaridad intelectual, materialismo, irracionalidad, servirá a J. Enrique Rodó

8 El cuento se publicó en *Almanaque Peuser para el año 1899* (Peuser, Buenos Aires, 1898, pp. 57-58) y en el *Semanario Don Quijote* el mismo año.

para articular su discurso a la juventud de América (*Ariel*, 1900) y representar el contraste entre los modelos culturales norteamericano y latinoamericano. Previamente, en Darío (cuyas fuentes declaradas serían Sâr Péladan y Paul Groussac), el icono habría campeado primero en la descripción de la bahía de Nueva York con la que se abría el ensayo sobre Edgar Allan Poe (Darío 1896: 259), tendría luego un papel central en "El triunfo de Calibán", recogido en *Mundo adelante* (Darío 1898: 569)[9], como una especie de reelaboración en tono más radical del anterior ensayo, y en fin habría terminado por salpicar toda la producción en prosa y verso de este último periodo[10].

Retomando la imagen que, entre apocalipsis y renacimiento de la cultura europea, Darío ofrece de la crisis finisecular, hay que señalar que el razonamiento del poeta sobre el fin y fracaso de la potencia latina europea atañe a España y también a Francia. Ya se ha aclarado que los ensayos darianos de la mitad de los años noventa, esbozaban algunos rasgos de la decadencia que supuestamente el poeta venía observando desde hacía varios años. Y si ya en ese entonces el asunto tenía su importancia en la argumentación ensayística del poeta, es fácil esperar que en las recopilaciones de los textos redactados a finales del siglo XIX y a principio del siglo XX, esa perspectiva se asiente aún más y alcance una más firme articulación.

Una mirada a *Peregrinaciones* (1901) y a *La caravana pasa* (1902) nos permite comprobarlo. La primera colección es el relato de su visita a París como corresponsal de "La Nación" de Buenos Aires durante la Exposición Universal, y la segunda es una recopilación de relatos de viaje, entre los cuales se incluyen los que se remontan a sus visitas a Bélgica y Londres.

En "Reflexiones del año nuevo parisiense" (1 de enero de 1901), Darío empieza así:

> Al salir del teatro (la Nochebuena), París se sentó a la mesa. Y la Brama, y la Lujuria, y la Riqueza, y el Dolor, y la Alegría, y la Muerte se

---

9 Darío cuenta una anécdota curiosa que concierne su artículo: "'El Triunfo de Calibán', publicado en Buenos Aires, fue mutilado en *El País* y dado intacto en *La Época*..." (Darío 1901: 110), y añade un comentario sobre lo difícil y raro que va haciéndose seguir informando de manera seria y auténtica.

10 Carlos Jáuregui (1998) ha sido el primer crítico en subrayar la relevancia del rol ocupado por el icono calibanesco en la reflexión dariana sobre fin de siglo y en poner de relieve la relación que, en forma de progresiva radicalización del tono utilizado, se establece entre los dos ensayos mencionados ("Edgar Allan Poe" y "El triunfo de Calibán"). De todos modos, estoy convencida de que un estudio que extienda la perspectiva a todas las obras, en prosa y en poesía, publicadas en los diez años que rodean el '98, nos permitiría ampliar el discurso hacia una visión más abarcadora del pensamiento político de Darío.

> sentaron con él. Al llegar el año nuevo, cuando el mundo vuelve la vista al siglo que pasó, hay alguien que hace notar su presencia de todas maneras, mientras París no hace sino quitarse su traje de color de rosa para ponerse otro de color amaranto: la Miseria. (Darío 1901b: 495)

El poeta evidencia el fuerte contraste entre la opulencia de la capital francesa y la pobreza material y espiritual que se extiende en todo el país quitando valor a tanta ostentación. Con todo, el progreso es algo de lo que sentirse orgulloso; Darío no niega la importancia de los resultados conseguidos pero recuerda también que la herencia de éxitos y mejoras materiales que conlleva el siglo XIX arrastra también un empobrecimiento intelectual.

París, capital que ayer animaba la revolución estética, hoy en día contiene el germen de su propia destrucción, de la decadencia. El paraíso con que había soñado tanto en compañía de Pedro Balmaceda después de la breve visita en 1893, hoy se ha desvanecido. Evidente, además de notable, resulta el entusiasmo por el esfuerzo y el trabajo que se ha llevado a cabo para organizar la Exposición, pero no parece lo suficientemente grande como para que suavice su personal y amarga opinión sobre el siglo recién concluido: "que ha traído consigo todas las tristezas, todas las desilusiones y todas las desesperanzas" (Darío, 1901b: p. 381).

La modernidad no consigue reemplazar en la gloria de la alegoría y del símbolo lo que antes Darío había consagrado a Roma y Grecia. El modelo norteamericano lo domina todo, reclama la veneración del Dios del dinero, con lo cual contribuye de manera irrevocable a crear una condición de indigencia mental. El apocalipsis es la muerte del ideal.

Mejor asistir melancólicos a esta vulgarización del pensamiento que marchitarse en medio de toda aquella decadencia. "La verdad es que *no hay que jugar con la muerte*, y París está jugando con ella, sin mirar que desde lo oscuro de su abismo, horrible como en el fresco del camposanto pisano, esa flaca fatal ve mucho más allá de sus ausentes narices" afirma en el Libro primero de *La caravana pasa* (Darío, 1903: 627).

De este modo, la muerte se convierte en el tema central de estas páginas y empuja a Darío hacia una reflexión que engloba sus representaciones artísticas, las cuales, aunque ahora el autor las contrapone a formas totalmente distintas, siempre son valoradas en su totalidad desde épocas impregnadas de idealismo, periodos que constituyen, según él, una alternativa al presente o, mejor, un refugio de la imaginación y el intelecto:

> No hay que meter periódicos en el cráneo de los muertos, como el

> mozo del hospital Saint-Antoine. Se pueden poner al tanto de lo que pasa. No hay que dar conciertos en las catacumbas. Se puede despertar la muerte y ponerse a bailar como en la Edad Media... Eso sería el desquite de la muerte. (Darío, 1902: 633)

ARGENTINA NAVE DEL FUTURO

Preso de sus desórdenes existenciales y de sus excesos, atestiguados por todos los biógrafos del poeta, Darío nunca consiguió integrarse en los cenáculos literarios franceses, como, en cambio, sí hizo Gómez Carrillo. Como bien advierte un crítico tan insigne como Teodosio Fernández, ese aislamiento podría en parte probablemente explicar el juicio severo que Darío dio de la condición de la cultura francesa en los finales del siglo XIX. No será él el único ejemplo de intelectual hispanoamericano mal integrado en la bohemia francesa. Si nos fijamos en los perfiles biográficos de algunos destacados escritores contemporáneos, rápidamente descubrimos que muchos de los ilustres hispanoamericanos que por aquel entonces pasaron por París sufrieron la misma suerte. Pertenecen al grupo de los escritores que no tuvieron éxito entre los seguidores del simbolismo Amado Nervo, Manuel Ugarte, Rufino Blanco Fombona; sin embargo, en el caso de Darío, para comprender bien su desilusión, hay que enmarcarla en el clima de honda crisis que afecta al literato, quien expresa su anhelo de renovación y cambio para reaccionar contra la marginación que sufre como artista.

Darío pone un énfasis especial en la decadencia y el fracaso porque, a sus ojos, una época entera, su época, vive una profunda inestabilidad, atravesada por la esperanza y la necesidad de renovación y perjudicada por un sistema cultural deteriorado e inadecuado para comprender los anhelos de idealismo y las nuevas formas expresivas. El arte representa la respuesta creativa al decaimiento; es el resultado de una tensión constante entre el rechazo del presente y la pulsión ideal. En el ensayo sobre Poe mencionado anteriormente, Darío representa su momento histórico como un monstruo, un colosal Tío Sam que dirige un enorme remate, cuyo martillo "cae sobre cúpulas y techumbres produciendo un ensordecedor trueno metálico" (Darío 1905: 257). En contra de esta modernidad, cuyos contenidos son el utilitarismo y el materialismo, Darío levanta el estandarte del idealismo recuperando el valor de la latinidad en un sentido de apertura y dinamismo (y no de autoreferencialidad y decadencia) encarnado por el modelo hispanoamericano.

Los hexámetros de *Salutación del optimista*, poema redactado el 27 de marzo de 1905 para celebrar la Unión Iberoamericana, representan un mensaje de esperanza, una esperanza que se asienta no

tanto en la concreta posibilidad de contrastar la potencia política del coloso norteamericano (posibilidad en la que, de hecho, Darío no confiaba totalmente) sino, sobre todo, en un cambio de la sociedad en la que se volviera a otorgar importancia a arte y cultura. El estaba convencido de que, para cumplir con tal tarea se precisaba tomar como modelo las metrópolis hispanoamericanas, abiertas a las influencias que llegaban de Europa, de que la respuesta más apropiada a un hoy de decadencia era un mañana que se asemejara a Buenos Aires, "nave del futuro", la capital que mejor hacía confiar en un futuro mejor y a la cual, en 1910, dedicó su apasionado *Canto a la Argentina*:

> Argentina! Argentina!
> Argentina! El sonoro
> viento arrebata la gran voz de oro.
> Ase la fuerte diestra la bocina
> y el pulmón fuerte, bajo los cristales
> del azul, que han vibrado,
> lanza el grito: *Oíd mortales*,
> *oíd el grito sagrado*.
> (…)
> (Darío, 1910: 1082)

BIBLIOGRAFÍA

Altamira, R. 1908 *España en América* (Valencia: Sempere).

Alarcón Sierra, R. 2005 "Rubén Darío y Don Quijote" en *Crítica Hispánica* 27, 2, pp. 111-131.

Arellano, J. E., 1982 "Rubén Darío antiimperialista" en *Casa de las Américas* 133, pp. 104-108.

Darío, R. 195, *Obras completas* (Madrid: Aguado) voll. I-V.

———1905 *Los raros*, en *Obras completas*, (Madrid: Aguado), 1955, vol. II, pp. 248-517.

——— 1901a *España contemporánea* en *Obras completas*, 1955, Aguado, Madrid, vol. III, pp. 17-372.

——— 1901b *Peregrinaciones*, en *Obras completas*, 1955, (Madrid: Aguado) vol. III, pp. 382-502.

——— 1908 *Parisiana* en *Obras completas*, 1955, (Madrid: Aguado) vol. IV, pp. 1165-1387.

——— 1912 *Todo al vuelo* en *Obras completas*, 1955, (Madrid: Aguado) vol. II, pp. 521-570.

——— 1906 *Opiniones,* en *Obras completas*, 1955, (Madrid: Aguado) vol. I, pp. 225-452.

——— 1952 *Poesía* en *Obras completas*, 1955, (Madrid: Aguado) vol. V, pp. 444- 1445.

Fernández, T. 1987 *Rubén Darío* (Madrid: Quorum).

Fernández, T. 1992 "Sobre Rubén Darío y regeneracionismo modernista" en *Cuadernos Hispanoamericanos* 500, pp. 200-208.

Gutiérrez Girardot, R. 1983 *Modernismo* (Barcelona: Montesinos).

Jáuregui, C. A. 1998 "Calibán, icono del '98. A propósito de un artículo de Rubén Darío" en *Revista iberoamericana* 184-185, julio-diciembre, pp. 451-455.

Fox, I. 1998 "El trasfondo intelectual del '98", *Imágenes y ensayos del 98* (Valencia: Cañada Blanch).

García, Morales A. (ed.) 1998 *Estudios en el Centenario de "Los raros" y "Prosas profanas"* (Sevilla: Universidad de Sevilla).

Martínez Blanco, M. T. 1988 "Raza ibérica y raza latina. El ideal de la hispanidad" en *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana* (Madrid: Editorial de la Universidad Complutense).

Matamoro, B. 2000 "América y España en el 98: miradas recíprocas" en Royano, L. (ed.) *Fuera del olvido: Los escritores hispanoamericanos frente a 1898* (Santander: Universidad de Cantabria).

Mattalía, S. 1996 *Modernidad y fin de siglo en Hispanoamérica* (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert).

Martí J. 1978 *Obra literaria* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Oviedo Pérez De Tudela, R. 1995 "Rubén Darío en el eje del '98: España entre la crónica y el viaje" en *Compás de letras 7*, pp. 181-194.

Ortega, J. 2003 *Biografía de Rubén Darío*, (Barcelona: Omega).

Ramos, J. 1998 *Desencuentros de la modernidad. Literatura y política en el siglo XIX* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Rodó J. E. 1899 *Rubén Darío, su personalidad literaria, su última obra* (Montevideo: Dornaleche y Reyes).

Ruiz Barrionuevo, C. 2002 *Rubén Darío* (Madrid: Síntesis).

Quintián A., R. 1974 *Cultura y literatura españolas en Rubén Darío* (Madrid: Gredos).

Santamaría Laorden, N. 2011 "Modernismo y regeneracionismo como discursos permeables: Darío, Rodó y Unamuno" en *Decimonónica* 1, 8, pp. 76-92.

Schmigalle, G. 2003 "Más apreciaciones sobre la imagen de España en Rubén Darío" en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 32, pp. 153-163.

Tabanera García, N. 2011 "Una crisis nacional en la distancia:

el '98 español visto desde Argentina" en Saz, I.; Ferrán, A. (ed.) *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza).

Torres Pou, J. 1999 "Un escritor centroamericano ante el '98: Rubén Darío cronista del fin de siglo" en *Bulletin of Hispanic Studies* LXXVI, pp. 261-266.

Valero, J.; Eva, M. 2008 "Del heroísmo hacia el ensueño: en torno a las 'Páginas cervantinas' de Darío en los alrededores culturales del '98" en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 37, pp. 143-159.

SOBRE LOS AUTORES

Gennaro Ascione. Investigador en teoría social, historia de las ideas, ciencia y colonialismo, epistemologías y metodologías poseurocéntricas de las ciencias sociales en la Universidad de Nápoles L'Orientale. Su ensayo *A sud di nessun Sud: Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali* (2008, Odoya) y posteriormente su antología *America Latina e modernità: l'opzione decoloniale, saggi scelti* (Arcoiris, 2014) han contribuido a conocer en Italia los estudios descoloniales latinoamericanos. Es investigador asociado en el Centro de Estudios Poscoloniales y de Género de L'Orientale, en el Centro de Teoría Social de la Universidad de Warwick, en el Centro de Artes y Ciencias Santa Mònica de la Universidad de Barcelona y en el Instituto para la Investigación en Estudios Internacionales de la Universidad de Delhi. Es miembro del equipo de trabajo Colonial, Postcolonial & Decolonial de la British International Studies Association. Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales abordando áreas de estudio como la teoría de las relaciones internacionales, análisis conceptuales y terminológicos, capital, secularización, sociología histórica global, historia de la ciencia en el Mediterráneo premoderno. También es autor de una monografía sobre la descolonización del conocimiento: *Science and the Decolonization of Social Theory: Unthinking Modernity* (Palgrave 2016).

Giovanni Allegretti. Arquitecto y Doctor en Urbanismo, es investigador principal e el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coimbra. En el CES, también es Director Ejecutivo del curso doctoral "Democracia en el siglo XXI", y coordina el Observatorio de Participación, Innovación y Poderes Locales (PEOPLEs). Desde 2002 ha sido profesor de Gestión Urbana y Análisis de los asentamientos en la Universidad de Florencia, Facultad de Arquitectura. Es un miembro del Grupo Permanente sobre "Innovaciones Democrática" en el Consorcio Europeo de Investigación en Política (RCP extracorpórea). Actualmente, es el coordinador general del proyecto internacional "EMPATIA" sobre nuevas tecnologías y participación (2015-2017), financiado por Horizonte 2020, y la unidad portuguesa del Proyecto "DUPLA PAZ" en Colombia. Es copresidente de la Autoridad Independiente para la garantía y la promoción de la participación de la Región Toscana (Italia), para el período 2014-2019.

Riccardo Badini. Es Profesor en la Facultad del Polo Umanístico de la Università degli Studi di Cagliari (Italia) donde es titular de la cátedra de Lengua y Literatura Hispanoamericana. Es profesor de Doctorado en Estudios Filológicos y Literarios de la Università degli Studi di Cagliari. Sus cursos se focalizan en la naturaleza heterogénea y multiculturalidad de las sociedades latinoamericanas y peruana en especial, con particular referencia a la cuestión indígena, a los conflictos urbanos y sus reflejos literarios y culturales enfocados desde una perspectiva multidisciplinar. Es director del CISAP (Centro Interdepartamental de Estudios sobre América Pluriversal). Ha sido nombrado huésped ilustre por la Municipalidad de Puno y miembro honorario del Colegio de los abogados de Puno por su interés hacia las cuestiones culturales del altiplano peruano y sus estudios sobre Gamaliel Churata. La Universidad del Altiplano de Puno le ha otorgado el premio excelencia 2013 por su trabajo de edición de los inéditos de Gamaliel Churata.

Irina Bajini. Es profesora titular de Culturas Latinoamericanas en la Universidad de Milán "La Statale", además de traductora literaria. Sus líneas de trabajo, inicialmente concentradas en el teatro musical ibérico, en las relaciones entre Italia e Hispanoamérica y en diferentes aspectos de la cultura cubana, se han ido orientando hacia el ámbito de los estudios de género y afroamericanos, así como en el análisis del discurso político. Entre sus ensayos destacan: "*Tutto nel mondo è burla". Melomanía y orgullo nacional en el teatro cubano de los bufos* 2008 (Venezia: Mazzanti) y *La isla de las mujeres. Recorridos literarios femeninos en Cuba de la Independencia al Período Especial*" 2012 (La Habana: Unión).

Edoardo Balletta. Doctor en literaturas hispanoamericanas por la Universidad de Bolonia, ha estudiado también en París y Buenos Aires. Es Profesor Titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Bolonia. Sus intereses se concentran en la poesía hispanoamericana contemporánea, la representación de la historia en los artefactos culturales, su relación la biopolítica y la literatura. Además de artículos en revistas internacionales, ha publicado *Tu svástica en las tripas. Retorica del corpo e storia in Néstor Perlongher* (2009). Es miembro fundador de la revista online de estudios iberoamericanos *Confluenze* (http://confluenze.cib.unibo.it/).

Anna Boccuti. Es Doctora en Estudios Americanos por la Universidad "Roma Tre" . Es investigadora y docente de Lengua y Literaturas Hispanoamericanas en la Universidad de Turín. Entre sus objetos de estudio se encuentran el humor en la literatura argentina del siglo XX-XXI, la literatura fantástica contemporánea, el discurso del tango-canción y sus irradiaciones en otros géneros, la microficción hispanoamericana, entre otros. Forma parte del grupo de asesores de la revista de literaturas ibéricas y latinoamericanas *Artifara*. También se desempeña como traductora. Entre sus trabajos más recientes, se encuentra la antología de microficciones *Bagliori estremi. Microfinzioni argentine contemporanee* 2012 (Salerno: Arcoiris), las traducciones de un volumen de cuentos de Rodolfo Walsh (junto a Elena Rolla), *Fotografie* 2014 (Roma: Nuova Frontiera), y de los ensayos de Rosalba Campra recogidos en el libro *Cortázar: letture complici* 2014 (Salerno: Arcoiris).

Sergio Botta. Es Profesor Titular de Historia de las Religiones en la Sapienza Universidad de Roma. En sus trabajos ha abordado la temática del politeísmo mesoamericano y los modelos interpretativos misioneros, con respecto a la acción de la Orden Franciscana en la Nueva España. Se ocupa de teoría y metodología de la Historia de la Religiones, con particular atención al concepto de chamanismo y de las relaciones entre religión y cine. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *Le acque preziose. Saggio sui sistemi religiosi mesoamericani* (2005), *La religione del Messico antico* (2006) y *Religione e Conquista. Saggi sul discorso coloniale in Messico* (2008). También ha coordinado la publicación de los volúmenes: *Abiti, corpi, identità* (2009), *Cinema e religioni* (con Emanuela Prinzivalli) (2010), *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America* (2013); *Acerca de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y Andes* (con C. Battcock) (2014) y *Le Religioni e le Arti* , junto a T. Canella (2015).

Michela Craveri. Es doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Autónoma de México, donde también ha impartido cursos de literatura maya. Actualmente es profesora de literatura hispanoamericana en la Universidad Católica de Milán. Se ha ocupado del estudio de la retórica de la tradición oral maya, en particular de textos rituales y míticos del área *k'iche'*, y en especial al estudio de la retórica del *Popol Vuh*, sobre el que ha publicado a través de la UNAM dos volúmenes acerca de su poética y su simbolismo. También ha realizado una traducción directa de esta obra del *k'iche'* al español. Ha estudiado ademas la retórica de los títulos de tierra, la cultura maya y la globalización, la poesía maya contemporánea y los elementos simbólicos de la literatura maya colonial.

Massimo de Giuseppe. Es Doctor en Historia, investigador y profesor Titular de Historia Contemporánea en la Libera Università di Lingue e Comunicazione-IULM de Milán. Ha sido docente de Historia Contemporánea, Historia de las organizaciones internacionales e Historia de las relaciones entre Europa y América Latina en la Universidad de Bolonia. Sus estudios se enfocan en temas de la historia internacional, de los movimientos populares, sociales, religiosos y por la paz, entre una dimensión política y cultural, a través del impacto sobre la opinión pública. En particular se ha dedicado a dos principales temas de investigación: las relaciones política-sociedad-religión en México y América central y los movimientos para el desarrollo socioeconómico entre Italia y América latina, entre siglos XIX y XX. Ha publicado numerosos ensayos y artículos en revistas y libros, italianos e internacionales (en México, Estados Unidos, Alemania, Reino Unido, Ecuador, entre otros).

Massimo De Marchi. Es Doctor en Geografía y Profesor e Investigador en la Universidad de Padova, Italia, donde enseña Metodologías de evaluación de impacto ambiental y Políticas Ambientales en la Escuela de Ciencias. Coordinador del grupo de investigación sobre "Territorios de las diversidades ecológicas y culturales" en el Departamento de Ingeniería Civil Edil y Ambiental de la Universidad de Padova. Desarrolla investigaciones sobre procesos participativos y gestión de conflictos ambientales en América Latina , enfocado principalmente en la Amazonía y el Yasuní.

Alessandra Ghezzani. Es profesora de Lengua y Literatura Hispanomericana en la Universidad de Pisa. Sus intereses se concentran en la narrativa hispanoamericana moderna y contemporánea, la representación de los procesos culturales en ensayos y crónicas del siglo XIX,

la argumentación ensayística y los procedimientos ficcionales. Sobre el siglo XIX ha investigado acerca de las formas y el hibridismo de la producción cronística de próceres y escritores de relieve, dirigiendo la traducción italiana del *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento (2014) . También a traducido por primera vez al italiano *Los raros* de Rubén Darío (2012). Ha publicado numerosos trabajos sobre narrativa más reciente, además de varios artículos sobre Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Alejo Carpentier, Reinaldo Arenas, entre otros.

Luigi Guarnieri Calò Carducci. Es Doctor en Historia del pensamiento político en La Sapienza, Università di Roma. Es profesor de Historia de América Latina en el Departamento de Humanidades, Universidad Roma Tre. Es autor de numerosos ensayos sobre la América colonial y contemporánea, en particular sobre el Perú y el área andina, entre los cuales destacan: *Il Perù nella storia nella storiografia* 2013 (Roma: Bulzoni); *La questione indigena in Perù* 2010 (Roma: Bulzoni); *Idolatria e identità creola in Perù. Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento* 2007 (Roma: Viella). Es miembro del Comité Directivo de AHILA, Asociación de Historiadores Latinoamaericanistas Europeos.

Silvia Maria Manfredi. Professora Doutora e Livre-Docente, aposentada da FE-Unicamp/SP, Além da docência universitária e pesquisa, participou dos movimentos de alfabetização de adultos com a proposta de Paulo Freire (1965-1970) e atuou durante os anos 80 e 90, em educação popular, como membro-fundador do Grupo de Educa- ção Popular (PUCSP) e com formação sindical em entidades sindicais - DIEESE, APOESP e Escola Sindical da CUT/SP (entre outras). De 2003 a 2006 foi consultora da OIT/Brasil junto ao Ministerio do Trabalho e Emprego no projeto de certificação profissional. Atualmente é presidente do Instituto Paulo Freire - Itália e coordenadora regional no Yepp - Italia (Youth Empowerment Parternership Program), projeto italiano desenvolvido em colobaração com o Yepp IRC (International Resource Center) e a Universiddade de Berlin (INA -International).

Mariateresa Muraca. Es graduada en Ciencias de la Formación Profesional por la *Università degli Studi di Perugia* . Es Magíster por la *Università di Bologna*. Es Doctora en Humanidades interdisciplinarias por la *Universidade Federal de Santa Catarina* y Doctora en Ciencias de la Educación y formación continua por la *Università di Verona*. Trabaja temáticas relacionadas con la educación popular, movimientos sociales, educación para adultos, pensamiento decolonial latinoame-

ricano y teoría feminista. Ha publicado una variedad de artículos en revistas científicas de temáticas afines.

Raffaele Nocera. Es Doctor en Historia (Università di Pisa) e investigador y docente de Historia de América Latina en el Departamento de Ciencias Humanas y Sociales de la Università di Napoli "L'Orientale". Su investigación se centra actualmente en la historia política de Chile y en la política exterior italiana en América Latina. Entre sus publicaciones destacan *Stati Uniti e America Latina dal 1945 a oggi* (2005); *Chile y la guerra, 1933-1943* (2006); *Stati Uniti e America Latina dal 1823 a oggi* (2009); *Settantatré. Cile e Italia, destini incrociati* (2010), con Claudio Rolle Cruz (eds.); *America Latina, un secolo di storia. Dalla rivoluzione messicana a oggi* (2013), con Angelo Trento; *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867* (2014) con Antonino De Francesco y Luigi Mascilli Migliorini (eds.); y *Acuerdos y desacuerdos. La DC italiana y el PDC chileno, 1962-1973* (2015).

Valeria Ribeiro Corossacz. É doutora em Antropologia Social pela Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, França, e pela pensamiento social italiano sobre américa latina 462 .it Università degli Studi di Siena, Itália. É pesquisadora de antropologia na Università degli Studi di Modena, Itália. Fez pesquisa de campo no Brasil e na Itália. No Brasil, tem realizado pesquisas sobre racismo e sexismo na identidade nacional e na saúde reprodutiva, classificação racial em documentos médicos; racismo, branquitude e privilégio. Na Itália, pesquisou o racismo em migrações e a intersecção de racismo e sexismo. Publicou vários artigos e livros sobre esses temas, entre os *quais O corpo da nação* (2009). Atualmente, sua pesquisa é sobre trabalho doméstico, violência sexual e racismo no Brasil.

Piergiorgio Reggio. Es profesor titular de Pedagogía de la Comunicación y Coordinador Didáctico del Máster en Educación Intercultural de la Facultad de Educación de la *Università Cattolica di Milano*. Fue uno de los fundadores del Instituto Italiano de Evaluación, del que es director desde 2008. También ha sido miembro de la A.I.V. (Asociación Italiana de Evaluación) desde 1998. Se ocupa de la evaluación de procesos de formación, redes sociales y proyectos de inclusión. Ha realizado intervenciones de evaluación para organizaciones públicas, privadas y sin ánimo de lucro en Italia y otros países europeos desde 1990. Ha publicado una variedad de artículos en revistas científicas de temáticas afines.

Alessandro Rocco. Es profesor por la Universidad de Bari en el área de Lengua Española, Literatura Hispanoamericana y Culturas Hispánicas. Entre sus líneas de investigación se encuentra el análisis crítico del film y del guión cinematográfico. En este ámbito se ha dedicado a estudiar las relaciones entre cine y literatura, historia, cultura indígena, migración y derechos humanos. Entre sus publicaciones destacan: *García Márquez and Cinema, Life and Works* 2014 (Tamesis: Woodbridge) y *La scrittura immaginifica: il film scritto nella narrativa ispanoamericana* 2009 (Roma: Aracne). Sobre estos temas ha impartido conferencias y seminarios en las Universidades de Barcelona, Madrid, La Habana, Santiago de Chile, Guanajuato, y en la Cineteca de Ciudad de México.

Silvia Scatena. Se ha formado en la Universidades de Pisa, Roma III y en la Universidad Católica de Washington/DC. Colabora desde 1995 con la Fundación para las Ciencias Religiosas de Bologna, es profesora de Historia Contempóranea en la Universidad de Modena e Reggio Emilia. Ha pasado períodos de estudio y de investigación en la Universidade Católica di Brasilia y al Laboratoire de Recherche Historique Rhône Alpes/Université Jean Moulin - Lyon 3. En el 2014-15 ha sido profesora invitada de la Cátedra de Historia del Cristianismo en la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve. Ha sido miembro del Comité Internacional de dirección de la revista *Concilium* y es actualmente directora vicario de la revista "Cristianesimo nella storia".

Chiara Vangelista. Es profesora de Historia de América Latina en la Universidad de Genova. Coordinadora, junto a la profesora Núncia Santoro de Constantino, del proyecto "Mulheres Migrantes nas Cidades do Mercosul", de la Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul. Ha sido profesora visitante en la Universidad de Cuyo, Mendoza (Argentina). Es fundadora y coordinadora de *Officina. Laboratorio Interdisciplinare Fonti e Metodi per lo Studio dei Processi Migratori* y es miembro del Comité Cientifico del CISEI (Centro Internazionale di Studi dell Emigrazione Italiana). Es miembro del Comité Científico de *Fénix- Revista de História e estudos Culturais,* del Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura (NEHAC) de la Universidade Federal de Uberlândia (Minas Gerais, Brasile), y del Consejo Editorial de la *Revista História*, de la Unviersidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, (RS-Brasile).

SOBRE LOS ANTOLOGISTAS

Stefano Tedeschi. Es Doctor en Estudios Americanos por la Universidad "Roma Tre". Desde el 2001 trabaja en la Universidad "La Sapienza" de Roma, donde actualmente es Profesor Titular de Lengua y Literaturas Hispanoamericanas. Desde 2008 ha dado clases para los Cursos Interdisciplinares en Literatura y Traducción y desde 2010 es coresponsable de los cursos de Introducción a la Mediación Intercultural para las áreas hispanas y anglófonas. Participa en el Grupo de Investigación internacional "Presencia de la mitología prehispánica en la Literatura Latinoamericana" (Universidad Autónoma de Barcelona), y tiene acuerdos de colaboración con la Universidad Autónoma de México, la Universidad de La Habana, y la Universidade Federal de Campinas, además de convenios Erasmus con las Universidades de Sevilla, Barcelona, Poitiers, Limoges, París-Sorbonne, Amberes y la Universidad de Navarra. Ha escrito numerosos libros y ensayos, entre ellos *All'inseguimento dell'ultima utopia* (2006). En el mismo año ha publicado un libro sobre Francisco Javier Clavijero, con el título *La riscoperta dell'America*. En el 2008 ha publicado una antología de literatura hispanoamericana (*Letteratura Ispanoa-*

mericana. Storia e Testi, (Roma: Aracne) en colaboración con Fausta Antonucci. En los últimos años se ha dedicado especialmente a las relaciones entre literatura y cine, al tema de las antologías hispanoamericanas en Italia, al análisis de las traducciones y de la recepción de la literatura hispanoamericana.

En 2010 ha participado a la Comisión Local Organizadora del XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, que se celebró en Roma, curando el volumen de las Actas dedicado a la Literatura Hispanoamericana. Ha ganado en 2012 el Premio de la Fundación Internacional Corda (Washington, D.C) por la traducción del poemario *Cortejo y Epinicio* del poeta chileno David Rosenmann-Taub.

Alessio Surian. Se desempeña como profesor titular en la Universidad de Padova donde es docente de Dinámicas Comunicativas, de Transformative Learning, y de Teorías y prácticas interculturales. Es miembro del Departamento FISPPA (Filosofia, Sociologia, Pedagogia, Psicologia Aplicada), del CIRSIM, Centro para los estudios interculturales y migraciones (desde 2016 miembro asociado de CLACSO donde participa en el GT Desarrollo Regional y Actores Sociales). También es miembro de la red InteRGRace, y de la EARLI (European Association for Research on Learning and Instruction), donde es miembro activo en el SIG 21 (Special Interest Group) " Learning and Teaching in Culturally Diverse Settings" . Ha publicado *Open Spaces for Interactions and Learning Diversities*" 2016 (Rotterdam: Sense). Colabora como consultor con la red Intercultural Cities y con varios ayuntamientos. Es miembro del Grupo Paulo Freire de Padova y de la secretaria del Foro Mundial de Educación. En Argentina trabaja con el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en dispositivos de coproducción investigativa nacionales y internacionales coordinados por Alberto Bialakowsky y Gabriela Bukstein, en colaboración con FEDEVI (proyecto: "Poblaciones trabajadoras en movimiento al intelecto social y resistencias en el siglo XXI. Procesos sociales de trabajo y métodos del saber colectivo"). Trabaja regularmente en Brasil y Holanda en programas de educación, así como profesor e investigador visitante.

COLECCIÓN **ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**
SERIE **MIRADAS LEJANAS [ITALIA]**

Las relaciones culturales entre Italia y América Latina tienen una larga tradición a lo largo de todo el siglo XX: periodistas, viajeros y políticos escribieron y reflexionaron sobre aquel lejano continente, que se había vuelto de repente familiar gracias a la experiencia de la migración masiva.

A partir de esta larga tradición migratoria y de una sólida tradición de estudios hispánicos, en la segunda mitad del siglo XX se formó una notable escuela de americanistas en los campos de la historia, del pensamiento social, de la antropología, de los estudios literarios y culturales, que produjo una gran cantidad de estudios cuyo valor ha sido reconocido internacionalmente, y que a partir de los años sesenta no ha dejado de ser un punto de referencia.

En los últimos años, una nueva generación de investigadores ha continuado esta tradición, utilizando las más recientes herramientas de estudio y de investigación y empezando a "contaminar" disciplinas y campos del saber, moviéndose cada vez más hacia modalidades de estudio interdisciplinario, siempre abiertas al diálogo con los investigadores latinoamericanos, con los cuales se han establecido fecundas relaciones de colaboración. Nuestra selección ha privilegiado, entonces, contribuciones de esta generación, y en especial los que apuntan hacia nuevas lecturas de la realidad latinoamericana.

De la Introducción de Stefano Tedeschi y Alessio Surian.

Patrocinado por

Asdi
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-255-5
9 789877 222555